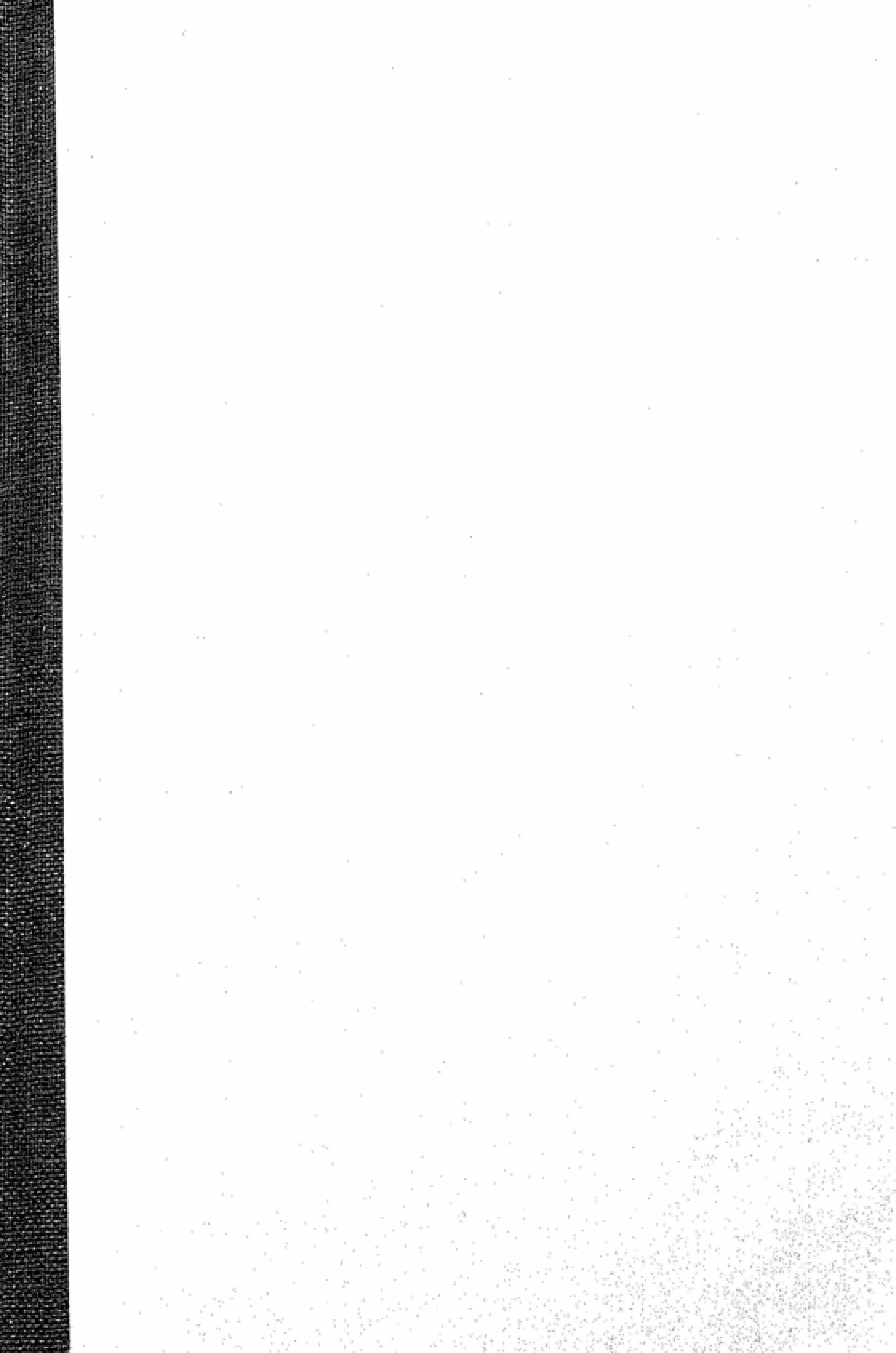


DER ĀTMAN

IN DER

GROSSEN-WALD-GEHEIMLEHRE

DER ĀTMAN

IN DER

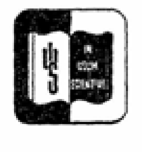
GROSSEN-WALD-GEHEIMLEHRE

(Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad)

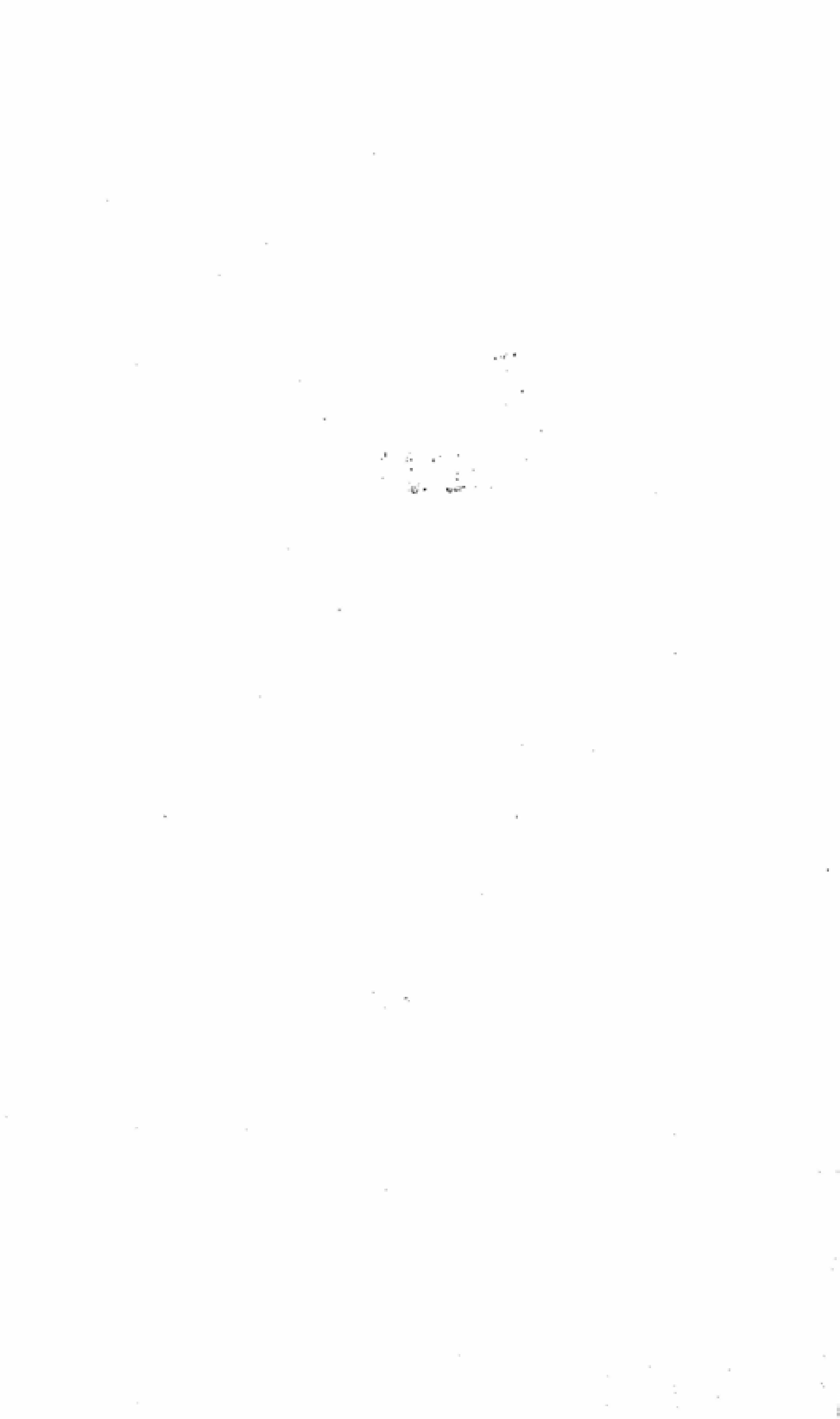
psychologisch gedeutet von

DR. JEANNETTE M. VAN GELDER





MOUTON & CO · 1957 · 'S-GRAVENHAGE



DER ĀTMAN

IN DER

GROSSEN-WALD-GEHEIMLEHRE

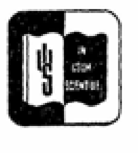
(Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad)



psychologisch gedeutet von

DR. JEANNETTE M. VAN GELDER





MOUTON & CO · 1957 · 'S-GRAVENHAGE

Diese Arbeit wurde gedruckt mit Unterstützung der
Niederländische Organisation für rein-wissenschaftliche Forschung
(Z.W.O.)

PRINTED IN THE NETHERLANDS BY MOUTON & CO, PRINTERS, THE HAGUE

INHALT

Einleitung 1

I. Der allesumfassende Ātman 14

Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 1.4 14

1.5 25

adhyātmam 39

1.6 41

2.1.20 43

2.4 und 4.5 45

2.5 57

3.3 70

3.4 und 3.5 72

3.7 75

3.9 82

4.2 85

4.3 und 4.4 87

II. Der individuelle Ātman 108

III. Der Ātman als Formverwirklichung 114

IV. Ātman als Pronomen 123

Schlussbetrachtung 125

Übersetzung 136

Index 171



EINLEITUNG

Die indische Religion und Weltanschauung kennt einen Begriff, den des Ātman, der auf die Inder seit Jahrhunderten eine überwältigende Faszination ausübt. Sogar der Westen hat daher längst irgendwelche Bekanntschaft damit gemacht, und sowohl Wissenschaft als religiöses Suchen haben sich damit beschäftigt. Die Wissenschaft hat überaus wichtige und notwendige Vorarbeit zum Verständnis dieses Begriffes geleistet, die zwar grossen Wert hat, einem inneren Verstehen aber meistens fern geblieben ist. Das religiöse Suchen hat einen dem Westen fremden religiösen Besitz des Ostens sich aneignen wollen in der gerechtfertigten Überzeugung, dass dort Werte vorhanden seien, die in der westlichen Kultur nur verborgen oder unvollkommen auffindbar sind. Wo der Europäer aber jenen Besitz teilweise übernimmt und als höchsten Wert annehmen will, tut er etwas Ungeeignetes. Denn er versucht auf andern Boden zu verpflanzen, was dort nicht wachsen kann, und nur zu Schwärmerei oder Schlimmerem Anlass geben kann. Was die Wissenschaft durch zu einseitig intellektuelle Einstellung nicht erreichte, macht die religiöse Nachahmung durch eine zu einseitige Gefühlsmässigkeit nicht besser.

Was man versuchen sollte, wäre festzustellen, worin bei den Indern die Faszination, die von dem Ātmanbegriffe ausgeht, besteht. Man hat sich also ein möglichst klares Bild zu machen von dem, was die Inder damit meinen, und gleichzeitig zu fragen, worin die indische Philosophie sich prinzipiell von einer westlichen Philosophie unterscheidet, und welches die Gründe für diese Unterschiede sind. Nun ist das nicht so einfach. Denn eine jahrhundertelange Entwicklung lässt sich nicht kurz zusammenfassen. Es lohnt sich aber wohl am ehesten, die Zeit der Entstehung und ersten Ausarbeitung des Ātmanbegriffes zur Untersuchung heranzuziehen. Nachdem schon in den älteren Vedatexten spärliche aber interessante Andeutungen darüber vorkommen, ist der Begriff zum ersten Male ausführlich überdacht und philosophisch dargestellt worden in der Zeit der Upaniṣaden, die in Texten, welche untereinander wieder sehr verschieden sind, den Begriff mehr konsolidierten, und eine grosse Zahl von Aussagen darüber vorbrachten, jede mit bestimmter, selbstverständlicher Überzeugung. Anhand der wahrscheinlich ältesten Upaniṣad, der

Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad, was ich mit „Grosse-Wald-Geheimlehre" übersetzen möchte, will ich versuchen, einige Gedanken zu äussern, die vom westlichen psychologischen Gesichtspunkte aus dem Wesen und dem Hintergrund dieser religiösen Philosophie näher zu kommen versuchen. Diesem Unterfangen habe ich einige prinzipielle Überlegungen betreffs der Eigenart der Upaniṣaden und betreffs des Ātmanbegriffes vorausgehen zu lassen.

Eine Übersetzung des Wortes Ātman gebe ich absichtlich nicht. Die bekannten Übersetzungen durch „Selbst" und „Seele" sind teilweise richtig, schränken den Begriff aber ein, und bringen westliche, ebenfalls sehr Vieles umfassende Vorstellungen mit hinein, die von einer prinzipiell anderen Art des Denkens ausgehen, und daher einen unrichtigen Eindruck erwecken. Man wird das Wort Ātman besser unübersetzt lassen, wenn man an den Begriff ohne Vorurteil herankommen will.

Der Inder verwendet im Allgemeinen eben sehr vage Begriffe; er bemüht sich nicht um kurze Definitionen oder um konsequent gleiche Anwendung derselben. Bildhafte Erkenntnisse steigen in ihm auf, und er empfindet sie als selbstverständliche Wahrheiten; er fühlt sie einfach so, und verlangt dann keinen weiteren Beweis für die Wahrheit seiner Aussagen, auch da nicht, wo wir voller Fragen bleiben. Betrachten wir etwa eine Stelle wie *Bṛhad-Ār.-Up.* 1.5.3–6: „Der Ātman erscheint in Rede, in Geist, in Atem; diese sind die drei Welten, sind die drei Vedas, sind Götter, Ahnen und Menschen." Aus diesen Paar Sätzen geht schon hervor, dass der Upaniṣadautor viel weniger als wir das Bedürfnis hat, zu beweisen, was er setzt. Daher fragt es sich, ob solche Nebeneinandersetzungen, vom westlichen Standpunkte her gesehen, der logische Folgerungen verlangt, überhaupt den Namen Philosophie verdienen.

Die indische geistige Lehre basiert also nicht so sehr auf einer Form des Denkens als vielmehr auf Äusserungen der *Intuition* mit ihren für den Erlebenden unumstösslichen und wertvollen Wahrheiten. Diese Intuition wirkt innerlich und muss daher vom psychologischen Standpunkte im Sinne C. G. Jung's als introvertiert bezeichnet werden. Die Intuition ist diejenige Funktion, die Wahrnehmungen auf unbewusstem Wege vermittelt. Irgendein Inhalt präsentiert sich auf einmal als fertiges Ganzes. Die Intuition ist eine Art instinktiven Ergreifens, sie ist irrationale Wahrnehmungsfunktion. Intuitive Erkenntnis besitzt eine Art Sicherheit und Gewissheit; daher wird sie wohl für die höchste Form der Erkenntnis gehalten. Anderseits ist die Intuition charakteristisch für die infantile und primitive Psychologie; sie vermittelt dem Primitiven die Wahrnehmung der mythologischen Bilder, dieser Vorstufen der Ideen. Funktioniert

sie nach innen als Erkennen oder inneres Anschauen, so kann man sie introvertiert nennen. – All diese Hauptmerkmale des intuitiven Erfassens sind restlos anwendbar auf die indische Denkart.

Allerdings zeigt die indische Philosophie auch Ansätze zur Anwendung der *Denk*funktion. Das introvertierte Denken orientiert sich am subjektiven Faktor, der von einem subjektiven Richtungsgefühl oder Bilde geleitet wird. Von überwiegendem Wert ist ihm die Entwicklung und Darstellung der subjektiven Idee, des symbolischen Bildes, das ihm vorschwebt. Das introvertierte Denken zeigt eine gefährliche Neigung, die Tatsachen in die Form seines Bildes hineinzuzwängen. Die dargestellte Idee bezieht ihre Überzeugungskraft aus ihren unbewussten Archetypen, die als allgemeingültig und wahr angenommen werden. – Auch in dieser Darstellung ist viel, was zutrifft für das indische Denken, obwohl nicht so eindeutig wie in der der Intuition.[1]

Ein Beweis für die *Introvertiertheit* der indischen Philosophie ist unter anderm die Tatsache, dass die indischen Texte uns gleich „in medias res" versetzen. So fängt die *Bṛhad-Ār.-Up.* gleich mit der Beschreibung des Rossopfers an: „Die Morgenröte ja ist des opferfertigen Rosses Haupt." So könnte man beliebig viele Beispiele aufzählen. Ein westlicher Text, der eine Meditationsübung beschreibt, würde in einem solchen Falle etwa erst eine Einleitung geben darüber, wie man sich einzustellen habe, um bereit zu sein, wie man sich innerlich in Meditation versetzen müsse.

Auch könnte man das indische Denken, das introvertiert funktioniert, ein *emotionales* Denken nennen. Der Inder denkt nicht um der Erkenntnis der äusseren Objekte willen, sondern weil er selber persönlich interessiert ist. Vielleicht ist dies nirgends deutlicher und in voller Kürze gesagt worden als wiederholt in der *Chāndogya-Up.* 6.8.6,7 usw.: „Was dieses Feine ist, das hat als Wesen dieses All, das ist die Wirklichkeit, das ist der Ātman, das bist du, Śvetaketu." Alles, was besteht, hat den Ātman, das einzig Wirkliche, in sich, und das bist du selber, o Mensch. Darum übt die Ātmanphilosophie eine unwiderstehliche Anziehung auf den Inder aus, weil er emotional damit verbunden ist, sie ihm persönlich die Erlösung verspricht, er selber den ihm unendlich wertvollen Ātman in sich besitzt, ja der Ātman selber *ist*. – Für die Inder ist Philosophieren also nicht eine reine Denkangelegenheit, wie für die westlichen Menschen, sondern ein intuitives Denken, einerseits von inneren Einfällen geleitet, anderseits mit Emotionen verknüpft. – In Zusammenhang mit der grossen Eindruckskraft der Intuition steht wohl die Tatsache, dass die indische Philosophie, im Gegensatz zur westlichen, die *Gefühls*seite, die Wertangaben hinein-

[1] Siehe C. G. Jung, *Psychologische Typen* (1950), p. 602–4 und 519–22.

bringt, viel stärker berücksichtigt, weil eben die Intuition als Hauptfunktion deren Aufkommen eher zulässt. Überhaupt sind die verschiedenen psychischen oder Beziehungs-Funktionen, weil es sich bei den Upaniṣaden um eine relativ primitive Kulturerscheinung handelt, noch viel mehr als ein Ganzes miteinander verbunden; das Denken hat noch nicht seine abgesonderte, rein intellektuelle Prägung erhalten.

Hauptfunktion ist bei den Indern, wie wir sahen, die introvertierte Intuition. Dem stünde bei ihnen daher als unentwickelte inferiore Funktion eine mangelhafte extravertierte Empfindung gegenüber. Tatsächlich könnte man viele Beispiele für das fast völlige Fehlen der extravertierten Empfindung und des Tatsachensinnes in der indischen Kultur und Gesellschaft vorbringen. Es genüge hier im Allgemeinen an die mangelhafte Ausbildung der Sorge für die Bedürfnisse des täglichen Lebens, wie Nahrung (Hungersnöte!), Kleidung, Wohnung, Verkehr zu erinnern, alles Dinge, die für die indische Auffassung ja nur von dieser Welt, also unwichtig sind. Nur so konnte in der indischen Lebensanschauung die Weltverachtung eine so unerhörte Ausdehnung bekommen. – Mit diesem mangelhaften Tatsachensinne hängt wohl zusammen das *Fehlen des historischen Denkens* in Indien, worin es sich extrem von dem westlichen und namentlich von dem christlichen Denken unterscheidet. Der Christ glaubt an die einmalige Erscheinung von Christus zu einer genau bestimmten historischen Zeit. Dadurch lernte der Mensch im Westen, noch viel mehr als vordem schon, den Wert des historischen Momentes beachten. Jeder einzelne Mensch lebte in seiner Zeit, seinem Jahrhundert, und damit nicht in der Zeit als Jesus geboren wurde, lebte und starb. Diese Einstellung hat das historische Denken in der christlichen Welt so sehr gefördert. Man gewöhnte sich daran, das eigene Leben zu distanzieren von der Lebenszeit, der irdischen Epoche Jesu. Als Folge ist die einzelmenschliche Persönlichkeit von der des göttlichen Christus abgegrenzt.[1] So wurde der Mensch allmählich gezwungen, die eigene Individualität zu scheiden von der Persönlichkeit Gottes. Dazu kam die Sündenlehre und das Fehlen einer Seelenwanderungstheorie im Westen, welche dem Leben hier und jetzt unendlich viel mehr Gewicht verliehen. Es entstand ein Wissen um die eigene Kleinheit und Beschränktheit, und auch die frömmsten Christen konnten sich höchstens als Ziel setzen, sich dem inneren Christus

[1] Über die Historizität Jesu siehe: A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 175, 211, 216–221. „Im frühen Christentum schon war die Verkündigung der Geschichte Jesu die Grundlage des Glaubens. Es gab allerhand Bewegungen, welche Christus entweder zum puren Menschen rein historisch oder zu einem Geistwesen rein nicht historisch machen wollten. Die Kirche entschied dann für die Formulierung: Gott und Mensch."

anzunähern, nicht ein Christus zu werden. – Nicht so der Inder. Wohl hat auch er einen historischen Buddha gekannt, Gott ist für ihn auch Mensch geworden, aber dieser Buddha ist nicht ein Einmaliger, sondern ein Glied in der Kette der Endlosigkeit, einer von vielen Buddhas, die einst waren und die noch kommen werden, ein Glied in einer unendlichen Reihe.[1] Dementsprechend lebt auch der einzelne Inder im Zeitlosen, einem ewigen Geborenwerden und Sterben, Entstehen und Vergehen, wie der Buddha z.B. betont im *Saṁyuttanikāya* XV 3: „Endlos und anfanglos, ihr Mönche, ist dieser Saṁsāra; man kennt nicht den Anfang, von dem an die Wesen, mit dem Schleier der Unwissenheit und der Fessel der Gier behaftet, umherirren und wandern." Dieses Leben ist nur ein Pünktchen in der Endlosigkeit der vielen Wiedergeburten. Für eine solche Lebensanschauung gibt es keine Historie, kein geschichtliches Interesse. Es ist allbekannt, dass es keine höhere Kultur sowie die indische gibt, in der die Zeitbestimmung der Forschung so enorme Schwierigkeiten bietet. Wäre Alexander der Grosse nicht in Indien gewesen, so wären die Datierungen noch viel hoffnungsloser. Aber für die ältere Zeit und für jeden einzelnen Text oder für die Vergleichung von Texten muss man öfters mit einer Ungenauigkeit von Jahrhunderten vorlieb nehmen; der Wert an sich galt, nicht die Zeit, in der das Wertvolle geschaffen wurde.

Mit diesem Fehlen eines historischen Denkens hängt in Indien auch *das Fehlen eines konzentrierten, starken Ichbewusstseins* zusammen. Sogar der gebildete Brahmane, der besser über Upaniṣaden und Philosophie mit uns reden könnte als irgendein Europäer, stockt, wenn die Frage auf seine eigene Wirklichkeit kommt, auf sein Ich, sein Ego, seine Persönlichkeit. Davon hat er überhaupt keine Ahnung, weder der Gebildete noch die grosse Menge. Denn jene sind Illusion für ihn, Māyā, irreal, unwichtig. Er nimmt das Ich als das Gefäss des Wahrnehmens nicht wahr. Es denkt in ihm und aus ihm heraus, ohne dass er es wahrnimmt. Das wirkt auf den Europäer wie ein Denkfehler. Denn schon die ältesten Denker in Europa, die ionischen Philosophen, waren sich bewusst, dass sie selber als Ich es waren, die irgend ein Problem untersuchten und besprachen. Sie begreifen sich als Subjekt immer schon mit in ihre Lehre ein. Parmenides z.B. gibt davon einen klaren Beweis. Er eröffnet sein Werk mit der Erzählung, wie er sich auf dem Sonnenwagen von den klugen Rossen zum Ziel führen lässt. Endlich öffnet die Dike, Göttin der Vergeltung, von ihren Mägden

[1] Vgl. *Jātakam, Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas*, übersetzt von Dr. Julius Dutoit, namentlich I (1906), p. 33, Fussnote: „Denn nach der späteren Ansicht ist Buddha nicht der einzige Buddha, sondern nur ein Glied in einer unendlichen Reihe. Vor ihm gab es wenigstens 24."

dazu bewegt, ihm das Tor, sie empfängt ihn, begrüsst ihn, und das Gespräch mit der Göttin beginnt.[1] Er fährt also selber, er ist eine Persönlichkeit, ein Ich, das sich auf den Weg macht zur Göttin, um dann ein Gespräch mit ihr zu führen, in dem er unterrichtet wird. Eine solche einleitende Erzählung finden wir in den Upaniṣaden selten. Wie schon angedeutet fängt die Upaniṣad fast überall gleich, in der ersten Zeile mit der Verkündigung ihrer ewigen Wahrheiten an, ohne ein einleitendes Wort. Und wenn sie uns vereinzelt einen Namen nennt, z.B. den Yājñavalkya und seine Gesprächspartner, so hat das einen anderen Sinn. Dann handelt es sich um einen religiösen Dialog wie bei Plato, wo der Reichtum der Gedanken sich eben in Rede und Gegenrede, Frage und Antwort besser entwickeln kann. In dieser Dialogform sind auch die Upaniṣaden dann und wann gestaltet; aber auch dann kann für den introvertierten Denker die Schwierigkeit weiter bestehen: „Wer soll anfangen?" Denn der Weise spricht nicht von sich aus. Also muss einer an ihn Fragen stellen. Der König anderseits darf von sich aus den Brahmanen nicht befragen. Weil er jedoch von früher her die Erlaubnis hatte, dem Yājñavalkya eine Frage zu stellen, konnte der König es diesmal tun.[2] Man sieht, wie schwer die introvertiert passiven Inder es sich machen, um es überhaupt so weit zu bringen, dass ein Gespräch stattfindet. So war es vor Jahrhunderten, als Yājñavalkya lebte. So ist es heute in der Einsiedelei des indischen Heiligen Shrī Rāmana Mahārshi in Tiruvannamalai. Auch er stellt sich bereit, Fragegespräche mit Wissbegierigen abzuhalten. Aber treffend bemerkt Heinrich Zimmer dazu: „Wenn die Toren nicht so wissbegierig wären, käme die Weisheit nicht unter die Leute. Denn die Weisen machen kein Gerede von ihrem Wissen; es ist ihnen selbstverständlich. Aus dem Zusammenprall der von sich selber geladenen Trivialität mit der Erleuchtung springen wie Funken höchst ehrenwerte und sehr verständliche Antworten." Soweit das Lehrer-Schülergespräch im indischen Walde.[3]

Wir sehen aus dem Vorhergehenden, dass der Inder nicht fragt: „Wer ist dies Ich, das da redet?" Er ist sich seines Ego nicht bewusst. Diese Tatsache ist ausserordentlich wichtig für unsere weitere Auseinandersetzung. Unserer Auffassung scheint infolgedessen der Inder *fast völlig im Unbewussten* zu leben, höchstens ein relatives Ichbewusstsein zu haben. Dies ist der fundamentale Strukturunterschied des Inders gegenüber dem Europäer. Belege für diese Stellung hoffen wir eben in der Besprechung der *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* unten ausgiebig zu finden. Dass der Inder,

[1] Wilhem Cappelle, *Die Vorsokratiker*, p. 163–4.
[2] *Bṛhad-Ār.-Up*. 4.3.1.
[3] H. Zimmer, *Der Weg zum Selbst*, p. 78.

von unserem Standpunkte her gesehen, im Unbewussten lebt, hat er mit allen Primitiven gemeinsam. Aber das Auffällige bei ihm ist, dass seine Kultur trotzdem so viel höher steht als die wirklich primitiven Kulturen, sodass man daher unwillkürlich geneigt ist, sie gar nicht für primitiv, sondern für hochdifferenziert zu halten; richtiger könnte man also von der Hochblüte einer primitiven Kultur sprechen. Der Inder hat ja in Philosophie, Religion, Kunst, Literatur eine solche Tiefe und Schönheit erreicht, dass unser Interesse für seine Kultur immer wieder geweckt wird. Diese Faszination ist, namentlich im Bereiche der Philosophie und der Religion für den Europäer eben auch wohl dadurch bedingt, dass der Inder im Unbewussten lebt, und daher unendlich viele Aussagen über jenes Unbewusste macht, ohne sich klar darüber zu sein, dass dies alles unbewusste Aussagen sind. Wenn er z.B. den Ātman mit der Sonne identifiziert, mit dem Mond, mit Atem, mit Licht, so sind das für ihn Wahrheiten an sich, bewusst formulierte Tatsachen. Der westliche Philosoph hingegen ist sich eher bewusst, dass er, wenn er z.B. von Gott als einem „Vater" spricht, ein Symbol verwendet. Der Inder macht also sehr viele spontane Mitteilungen über das, was wir das Unbewusste nennen, und diese Aussagen interessieren uns insofern besonders, als sie viel differenzierter sind als andere Mythologeme, und wir vieles daraus lernen können. Die Art allerdings wie er es tut, ist uns fremd, weil seine Aussagen uns unbewusst und vag erscheinen, wo wir bestimmte, umgrenzte Begriffe verlangen.

Über diese Unbewusstheit der Inder sagt C. G. Jung[1]: „Man ist geneigt zu denken, dass das Ichbewusstsein im Stande ist, das Unbewusste zu assimilieren und zu integrieren; man hofft wenigstens, dass so eine Lösung möglich sei. Aber leider ist das Unbewusste wirklich unbewusst; es ist unbekannt. Und wie kann man etwas Unbekanntes assimilieren? Man hofft, das Unbewusste zu beherrschen, aber die früheren Meister in dieser Art von Beherrschung – die Yogins – begnügen sich mit Samādhi, einem ekstatischen Zustande, der einem unbewussten Zustande gleichwertig zu sein scheint. Die Tatsache, dass sie unser Unbewusstes das universale Bewusstsein nennen, ändert die Sache gar nicht: in ihrem Falle hat das Unbewusste das Ichbewusstsein verschlungen. Sie verstehen nicht, dass ein „universales" Bewusstsein eine „contradictio in adiecto" ist, da Ausschliesslichkeit, Auswahl und Unterscheidung die Wurzel und das Wesen sind von allem, was den Namen Bewusstsein beanspruchen kann. – Ein „universales" Bewusstsein ist logisch identisch mit Unbewusstheit. Ja, eine genaue Anwendung der Methoden des Pāli-Kanon oder des

[1] *The Integration of the Personality* (1939), p. 26 (eigene Übersetzung).

Yogasūtra bewirken eine bemerkenswerte Ausdehnung des Bewusstseins. Aber die Inhalte des Bewusstseins verlieren bei wachsender Ausdehnung an Klarheit der Einzelheiten. Schliesslich wird das Bewusstsein ausgedehnt, aber dämmerig, mit einer endlosen Menge von Objekten, die in einer undeutlichen Ganzheit versinken, ein Zustand, worin das Subjektive und das Objektive fast völlig identisch sind."

Der Inder würde dies alles völlig leugnen. Tatsächlich zitiert Swāmi Akhilānanda Obiges teilweise und antwortet dann[1]: „Professor Jung scheint zu folgern, dass die überbewussten Erfahrungen ausgedehnt, aber dämmerig sind, ohne diese überhaupt zu verstehen. Jeder, der diese Begriffe innerlich erlebt hat, wird über solche Folgerungen lachen. Patañjali, Swāmi Vivekānanda und Swāmi Brahmānanda geben gerade den entgegengesetzten Gesichtspunkt. Sie machen klar, dass *Samādhi*, oder der überbewusste Zustand, lebendig und bestimmt ist. Ja tatsächlich sind in gewissen überbewussten Zuständen Subjekt, Objekt und ihre Beziehung völlig identifiziert. Alle Unterschiede verschwinden in der vollständigen Einheit. Dies geschieht, weil alle Manifestationen dann versinken in eine absolute Existenz ohne irgendeine Unterscheidung. Also ist das Überbewusste nicht unbewusst; es ist voll Bewusstwerdung; ja es ist Bewusstsein selber."

Es ist typisch, dass ein Inder auf die oben angeführte Behauptung C. G. Jung's so erregt reagiert, und sagt, es gäbe nur die Verschmelzung von Subjekt und Objekt, weil die Unterschiede in der vollständigen Einheit aufgehen; das Bewusstsein aber sei immer da. Wie das dann möglich sei, versucht Akhilānanda nicht einmal klar zu machen; aber, als ob er etwas bewiesen hätte, setzt er dann einfach: also ist das Überbewusste nicht unbewusst, sondern reines Bewusstsein. – Hieraus geht wohl sehr deutlich hervor, wie wenig der Inder im Stande ist, aus seinen gesetzten Lehrmeinungen heraus zu kommen, und wie er nicht einmal versuchen kann, sie zu beweisen, eben weil sie das Unbewusste darstellen, wovon er intuitiv so fasziniert ist, dass es ihn völlig in seinen Bann zwingt.

Der Behauptung des Inders, dass dieser Zustand einem bewussten Zustande entspricht, kommt allerdings die Tatsache entgegen, dass das *Unbewusste* selber ein *relatives Bewusstsein* zu enthalten scheint. C. G. Jung weist[2] auf die Wahrscheinlichkeit hin, dass unbewusste „Gedanken" und „Erkenntnisse" unmittelbar neben, unter oder über dem Bewusstsein liegen, nur durch eine „Schwelle" von uns getrennt und doch anscheinend unerreichbar. Da dieses Unbewusste aber als ein psychisches System

[1] *Hindu Psychology, its meaning for the West* (1946), p. 167 (eigene Übersetzung).
[2] *Der Geist der Psychologie, Eranos-Jahrbuch*, 1946, p. 403–11, 427.

vermutet wird, so hat es möglicherweise alles, was das Bewusstsein auch hat, aber all dies in subliminaler Form. Und da es sich um anscheinend überlegte „Wahl" und „Entscheidung" handelt, kommt man um die Notwendigkeit eines disponierenden Subjektes, dem etwas „vorgestellt" ist, nicht wohl herum. Damit aber wäre ein Bewusstsein im Unbewussten gesetzt. So drängt sich die Möglichkeit auf, dass das Unbewusste am Ende, wie das Bewusstsein, sogar ein *Subjekt*, d.h. eine Art von *Ich* besitzt. – Dieser Gedankengang ist für unsere Betrachtung der indischen Psyche, die wir ansehen als unbewusst, aber mit relativem Bewusstsein begabt, von grösster Wichtigkeit. Dazu bietet dies eine Art Erklärung dafür, warum Inder, wie Akhilānanda, ihre Erlebnisse bewusst nennen; sie würden damit wohl von unserem Standpunkte her gesehen eine Art Bewusstsein im Unbewussten meinen.

Die Inder leben also, ähnlich den Primitiven, in einem nur *relativ bewussten Unbewussten*, einem Mittelding zwischen einem bewussten und einem unbewussten Zustande, das man mit C. G. Jung auch *approximatives Bewusstsein* nennen darf: Auf primitiverer menschlicher Stufe verliert der Ichkomplex erheblich an Bedeutung, und das Bewusstsein verändert sich dadurch in charakteristischer Weise. Das Licht des Bewusstseins hat viele Helligkeitsgrade, und auf primitiver Stufe herrscht eine blosse „luminositas". Das Bewusstsein wird noch von keinem festgefügten Ichkomplex zentriert, sondern flackert da und dort auf, wo es äussere oder innere Ereignisse gerade wachrufen. – Ein solches approximatives Bewusstsein mit den dazu gehörigen Luminositäten, worin das Ego nur eine unter vielen ist, werden wir auch bei den Indern immer wieder antreffen.

Was dem Inder also relativ unbewusst ist, ist uns Europäern bewusst. Dagegen gibt es auch Dinge, die uns unbewusst sind, aber dem Inder *relativ bewusst*. Er kennt z.B. einen Zusammenhang zwischen seinen philosophischen und seinen inneren Erlebnissen mit den Körpervorgängen, namentlich Atmung und Verdauung. Ein Yogin weiss, dass er einen Fehler in seiner Meditation begangen hat, wenn seine Atmung nicht richtig funktioniert. Daher die genauen, minutiös ausgearbeiteten Atmungsvorschriften für die Yogins. Ein Spinoza, ein Descartes dagegen haben sich wohl nie gefragt, wie ihre Verdauung mit ihrer Philosophie zusammenhänge. Die gegenwärtige Psychologie kennt allerdings jenen Zusammenhang wohl; man könnte dieses neue psychologische Interesse eine Annäherung des Westens an die indische Philosophie nennen. Der Inder ist in diesem Falle viel bewusster als wir und sieht hier mehr den Gesamtzusammenhang der Lebensprozesse.

Diese selbe Neigung, den Gesamtzusammenhang, die Einheit im ganzen Kosmos zu sehen, kommt überall in den Upaniṣaden in den vielen Gleichsetzungen zum Vorschein, z.B. der des Ātman mit Dingen, die aus dem ganzen Kosmos entnommen sind oder aus dem menschlichen Leibe; ein solcher Text setzt also auch eine Einheit des Makrokosmos und Mikrokosmos, was für uns nur noch als archaisches Überbleibsel gilt, und ebenfalls erst wieder von der Psychologie sinnvoll beleuchtet werden konnte. Der Inder fühlt noch die Einheit des ganzen Kosmos, so wie sie wohl auch tatsächlich besteht. Dies ist eine Urerfahrung, auf der ja auch die Astrologie beruht, die bekanntlich ihre Heimat in Babylon hat, also auch aus dem Osten herkommt.

Wenn wir nun versuchen einen indischen Begriff, wie den des Ātman, zu beleuchten und zu verstehen, so müssen wir ihn so *vag sein lassen*, wie er infolge jener relativ grossen Unbewusstheit der Inder ist. Wir müssen, wie bei der Behandlung eines Mythologems, alle die Aussagen neben einander stellen, d.h. für sich selber sprechen lassen, damit wir irgendwie versuchen können nachzufühlen, was sie für den Inder bedeuten. Die Methode ist somit die der Amplifikation, die zur Deutung unbewusster Inhalte notwendig ist, da wir solche Inhalte nicht direkt erfahren können. Was der Ātman in der Vorstellung des Inders eindeutig meint, kann man nämlich nicht sagen. Er ist etwas an sich Unerkennbares, das sich immer wieder anders ausgedrückt hat. Welche verschiedenen Aspekte er dann später bekommen hat, lässt sich in historischer Betrachtung verfolgen. Die Späteren tasten an den gleichen unbekannten Inhalten des Ātman herum, wie der Kommentator Śaṅkara, weil er ja im selben Bilde des Archetypus befangen ist. Der Archetypus entwickelt sich aus sich selber weiter, wobei er überall da wo noch etwas unklar geblieben war, mit neuen Amplifikationen angereichert wird. – Von unserem Denken ausgehend werden wir sehen, dass wir die Aussagen über den Ātman oft symbolisch auffassen müssen; für uns sind Sonne, Mond, Licht *Symbole* für den Ātman; für den Inder Gleichsetzungen, die für sein intuitives Einfühlen einleuchtend sind, und die einander decken, weil er ja die zusammenhängende Einheit als selbstverständlich fühlt. Es kommt für ihn nicht in Betracht, dass diese Aussagen, konkret genommen, einfach unrichtig wären.

Aber warum erweitert der Inder seine Aussagen über den Ātman so endlos, woher kommt jenes Bedürfnis, immer zu amplifizieren, nie mit dem zufrieden zu sein, was ein Früherer gesagt hat, woher die öfters ziemlich schroffe Art, mit der eine frühere Aussage zurückgewiesen wird, was doch fast erstaunlich wirkt bei dem sonst so toleranten Inder, der

besser als Andere im Stande ist, das Eine, wirklich Göttliche in vielen Göttern anzuerkennen? Es ist wohl so, dass hier ein Bereich berührt wird, das für die besondere Veranlagung der Inder eine ganz ausserordentliche Anziehungskraft besessen hat, und auf sie darum die grösste Faszination ausübte. Nur jenes Eine, Unbestimmbare, aber für sie unendlich Wertvolle hatte daher ihr Interesse; und so suchten und fanden sie in den Upaniṣaden immer neue Symbole, es zu benennen. Denn wenn man für das unerkennbare Psychische das richtige Symbol gefunden hat, wirkt dies immer aufs neue belebend, und beweist dadurch seinen Wert.

Unendlich wertvoll und faszinierend war der Ātman für die Inder. Nachdem schon früher hie und da sich Ansätze zeigten, bricht in der einzigartigen Upaniṣadenzeit jenes lebendige, von Emotion erfüllte Interesse für ihn auf einmal sprudelnd hervor in hunderten von Facetten, die versuchen das Eine, Unerkennbare zu erkennen. Diese Menschen kennen überhaupt nichts Wertvolles im Leben als jene Brahman-Ātman-Vorstellung, die das Eine und Alles für sie ist, und dem gegenüber der Mensch selber und was ihn berühren könnte, gar nicht in Frage kommt. Diese Intuitionen über den Ātman haben die Inder nie wieder losgelassen. Sie haben sie später endgültiger formuliert; aus dem Zusammenprall der so verschiedenen Upaniṣadgedanken wurde ein System herausgearbeitet, die Vedāntaphilosophie, die in hauptsächlich zwei Versionen[1] sich durch alle Jahrhunderte erhalten hat und noch immer die Hauptprägung des indischen Denkens ausmacht.

Psychologisch ist es wohl deutlich, dass es sich bei diesem Phänomen um einen *Archetypus* handelt, einen Archetypus von ungemein faszinierender Kraft. Archetypen sind Grundformen der Anschauung, die sich überall und immer vorfinden. In Mythen und Märchen, wie auch in Träumen und Visionen treten sie uns stets entgegen. Die Summe dieser Urbilder konstituiert jenes approximative Bewusstsein im Unbewussten. Jeder Archetypus besitzt nämlich eine gewisse Luminosität. In vielen alchemistischen Texten ist die unbekannte Materie voller *scintillae* oder Funken, die wohl die multiple Bewusstheit des Unbewussten darstellen. Es sind die Archetypen, die eine Art Helligkeit besitzen, daher auch mit den Platonischen Ideen gleichgesetzt werden können. „Psychologisch ist die *eine* scintilla oder Monas als Symbol des Selbst aufzufassen."[2] So ein Symbol ist auch der Ātman, der in der indischen Philosophie innerhalb der vielen Bilder eine zentrale und zentrierende Stellung einnimmt. Fast alle archetypischen Vorstellungen werden vom Inder letzten Endes mit

[1] Siehe unten p. 54 und 96.
[2] Siehe C. G. Jung, *Der Geist der Psychologie*, p. 428 ff.

dem Ātman verknüpft. Daher müssen wir wohl den Ātman als Symbol des Selbst auffassen[1] und die verschiedenen Begriffsbestimmungen über ihn als die dann und wann aus dem Dunkel hervorleuchtenden, dieses Zentralbild umgebenden Luminositäten.

Jenes Selbst-Symbol in der *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* hat sogar für den abendländischen Menschen einen enormen Reiz. Man kann sich hineinversenken, fast glauben, dass nicht in der Welt, aber im Ātman die einzig reale Wirklichkeit liege, die Ewigkeit, das sich immer Gleichbleibende, über alle Disharmonie und Bosheit hoch Erhabene, in ewiger Wonne nur sich selber Seiende, der Keim und Hintergrund von allem was besteht, wenn man nur die richtige Einsicht gewonnen hat. Denn nicht ist der Ātman ein Gott hocherhaben über sündige Menschen, vielmehr ist der Mensch, der ihn verstanden hat, selber der Ātman. Der Ātman ist das Allerintimste, Allerwesentlichste im Menschen und im ganzen Weltall. Die Worte „das bist du" enthalten die höchste Versprechung und wonnevolle Freude, die denkbar sind. Es gibt kein Höheres darüber hinaus. Wir verstehen, dass der Inder, der durch Veranlagung und Geburt vorbestimmt ist, diese Welt sowieso als irreal und wertlos anzusehen, und nur auf das ewig Bleibende zu achten, und der nicht gelernt hat, in allen vagen Bestimmungen das Wahre klar zu unterscheiden, der Faszination dieser Idee bleibend verfallen ist. Der westliche Mensch aber wird sich dieser jedoch entziehen, und das Bedürfnis fühlen, sich wissenschaftlich Klarheit darüber zu verschaffen, was dieser in seiner Vielumfassendheit immer wachsende Ātmanbegriff psychologisch bedeutet.

Im Folgenden wollen wir daher den Versuch machen, die Ātmanstellen in der *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* einer genaueren Untersuchung und psychologischen Deutung zu unterziehen. Einerseits scheint dies eine unausführbare Aufgabe zu sein, weil der Ātman, wie wir schon konstatierten, Unerkennbares darstellt. Wir könnten uns daher damit begnügen, zu zeigen, dass er das *Unbewusste* symbolisiert, den seelischen Zustand, wovon man nicht weiss, was er ist, und wären damit zu Ende. Und doch wäre damit unserem Bedürfnis, uns ein klareres Bild von dem Begriff zu machen, nicht genügt, abgesehen davon dass die Sache nicht so einfach ist. Denn jenes Unbewusste, das die Inder fasziniert, ist das eine Mal mehr, das andere Mal weniger unbewusst, und so werden sich für die Ātmandeutung Nuancen ergeben, die sich vom völlig Unbewussten bis zum archetypischen, luminosen Bild des *Selbst* erstrecken, wobei Letzteres verhältnismässig überwiegt. Psychologisch wäre der allesumfassende

[1] Was unter diesem „Selbst" zu verstehen ist, wird in den Textbesprechungen und namentlich in der Schlussbetrachtung deutlich gemacht werden.

Ātman daher hauptsächlich Symbol des Selbst und des Unbewussten. Der weitaus grösste Teil der Arbeit wird von dieser Hauptbedeutung handeln müssen. Wie der Ātman diese zwei ziemlich weit auseinander liegenden Bedeutungen des Selbst und des Unbewussten in sich vereinigt, werden wir noch ausführlicher darlegen. Beiläufig möchte ich zum Vergleich auf den Begriff des Mercurius in der Alchemie hinweisen, der ja auch alle möglichen Gegensätze in sich vereinigt, und ebenso wie der Ātman sowohl das Selbst als auch das Unbewusste u.a. darstellt.[1]

Dieser allesumfassende und allesdurchdringende Ātman offenbart sich im Menschen in besonderer Weise. In diesem Falle dürfen wir von seinem *individuellen* menschlichen Aspekt reden, obwohl er auch da immer nur der eine Ātman bleibt. – Drittens muss eine Seite des Ātman berücksichtigt werden, die einer mehr primitiven Vorstellungsweise ganz geläufig ist, nämlich die deutliche Verbindung mit dem *Leiblichen*, so selten diese Beziehung erwähnt wird. – Im spätern Sanskrit ist das Wort ātman zum gewöhnlichen *Pronomen reflexivum* – sich selber – geworden, eine Bedeutung, die sich aus der des individuellen Ātman als des Wesentlichen im Menschen unschwer ableiten lässt. Von dieser Bedeutung finden sich in den Upaniṣaden die ersten Anfänge.

Obwohl nur ein kleines Stück aus der Upaniṣadliteratur besprochen werden kann, hoffe ich gewisse Aspekte psychologisch zu verdeutlichen, die auch für andere Texte wichtig sind. Die verschiedenen Aspekte wiederholen sich; denn trotz grosser Unterschiede haben die Upaniṣaden in ihren Kerngedanken grosse Ähnlichkeit. – Wesentlich bei unserer Untersuchung bleibe, die Inhalte der Texte sehr ernst zu nehmen, auch da wo sie in Beziehung gesetzt werden können mit den empirisch gefundenen Tatsachen unseres eigenen Lebens.

Meinen aufrichtigsten Dank habe ich an Fräulein Dr. phil. M.-L. von Franz auszusprechen, die mit unermüdlichem Interesse und Enthusiasmus mir im Gebiete des psychologischen Denkens und Kombinierens ihre Unterstützung lieh.

[1] Siehe C. G. Jung, *Der Geist Mercurius*, *Eranos-Jahrbuch*, 1942, p. 231.

I. DER ALLESUMFASSENDE ĀTMAN

Zuerst sind die Stellen in der *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* zu behandeln, die über den einen allesumfassenden Ātman sprechen, der das Eine und Alles ist, den Einzigen, den Höchsten, der Kern und Hintergrund der ganzen Welt und aller Lebewesen ist. Das sind weitaus die meisten Stellen. Wir besprechen sie der Reihe nach, so wie sie in der *Bṛhad* vorkommen. Zufälligerweise behandelt die erste Stelle eine Schöpfungsmythe: 1.4.1–17. Deren Betrachtung ist als Anfang nicht ungeeignet, weil der mächtige Ātman hier noch ziemlich primitive Züge aufweist.[1]

1. „Der Ātman allein war dieses am Anfang.“ Der Ātman ist hier das Unbestimmbare, Unvorstellbare, Undefinierbare, der Zustand, der da war, bevor irgendetwas unterschieden werden konnte, bevor irgendwelches Leben unserer Auffassung entsprechend bestand. Psychologisch gesehen war nur Unbewusstes da im ausgedehntesten Sinne. Von Bewusstsein konnte keine Rede sein. Weil in diesem Unbewussten aber doch die Möglichkeit zu der Entstehung von Allem enthalten war, ist es auch potentielles Selbst in allesumfassendem Sinne. Aus diesem Einen entsteht hernach die Welt. Die Welt bedeutet psychologisch die Verwirklichung, die Realisierung in einem Bewusstsein. Diese Idee des Einen, aus dem die Welt heraus entfaltet wird, findet sich schon im *Ṛgveda* in den Schöpfungsliedern 10.90 und 10.129.

Gleich darauf wird der Ātman im Texte „Puruṣa-artig“ genannt. Er ist also wie Puruṣa, wie ein Mensch. Das ist wichtig. Man könnte sich ja den Schöpfer auch anders denken als wie einen Menschen. Dass er ein Puruṣa ist, meint wohl, dass die Menschen von allen Geschöpfen am meisten am Ātman teilhaben, selber Ātman sind. Daraus ergibt sich der Schluss, dass diese unbewusste psychische Totalität formal und qualitativ dem menschlichen Bewusstsein gleichkommt.

„Er, sich umschauend, sah nichts andres als den Ātman.“ (Man könnte auch übersetzen „als sich selber“, aber „als den Ātman“ ist konsequenter und vielumfassender.) Der Ātman und der Puruṣa sind also nicht zwei verschiedene Wesen, aber es ist doch etwas von Zweiheit in ihnen zu

[1] Die Texte der besprochenen *Bṛhad*-Stellen möge man in ihrer Übersetzung am Schlusse der Arbeit nachlesen.

spüren, weil der Ātman „sieht", und Sehen setzt Subjekt und Objekt voraus; latent ist die Setzung von Subjekt und Objekt daher schon da. Dann sprach er: „Der bin ich." Weil er sich selber als den Ātman sah, wurde er ein Ich, wurde seiner bewusst, bekam Ichbewusstsein, wurde sich seiner Identität bewusst. Die erste Bewusstwerdung ist geschehen. „Daher wurde er Ich, dem Namen nach." Er hat reflektiert, und dieses Reflektieren passt zum Puruṣawesen, denn der Mensch ist das einzige Geschöpf, das reflektieren kann. Dieser Abschnitt stellt gleichsam das Muster jeder menschlichen Bewusstwerdung dar, die in ihrem Ursprung auf einen Vorgang im Selbst zurückgeht. – Der Puruṣa ist aber méhr als nur der Mensch; er ist auch der grosse Mensch, der Urmensch, aus dessen geopferten Teilen in der Puruṣahymne, *Ṛgveda* 10.90, die ganze Welt geschaffen wird. Er entspricht Ymir in der Edda, P'anku in China, Phanes, diesem orphischen Urwesen. Auch die Zerreissung des Dionysos wurde ähnlich gedeutet. Das Urbild des Menschen muss zerfallen, in seiner Deutlichkeit verblassen, damit ein persönliches Bewusstsein fortschreitend entstehen kann. – Diese Schöpfungsgeschichte ist, wie alle andern, nicht eine Erzählung davon, wie die Welt entstand, sondern wie das Bewusstsein der Welt entstand, wie durch Reflexion das Ichgefühl und damit das Ichbewusstsein geboren wurde. Der Ātman biegt sich auf sich selbst zurück und so findet er die Identität mit sich selbst.

„Weil er vór diesem allem alle Übel verbrannte, darum ist er Puruṣa." Dieser Satz ist gemeint als etymologische Erklärung. Puruṣa wird abgeleitet von „vor" und „verbrennen" zusammen. Das Verbrennen ist die Veranlassung dazu, dass der Ātman Puruṣa wird. Verbrennen ist psychologisch ein Sublimationsprozess. Das Feuer, Agni, hat reinigende Wirkung. Feuer gibt Licht, das eine Bewusstseinsanalogie ist. Er verbrennt die Übel, das Böse. Das Böse ist, was vom Dunklen im Menschen, vom Schatten als Archetypus veranlasst wird.[1] Erst wenn der Mensch den Schatten in sich erkannt hat, und lernt, sich von ihm zu distanzieren, hat Unbewusstes in ihm Bewusstsein erreicht. So etwas geschieht im obigen Satz psychologisch dem Ātman. Allein, er geht wohl zu gründlich vor, weil er durch seine Verbrennung aller Übel die Vernichtung des Bösen erstrebt, was dessen Verdrängung bringen wird. – Die Übel werden verbrannt, waren also vorher schon da, waren schon zusammen mit dem Urwesen anwesend, aber der Inder sagt das im ersten Satze noch nicht, weil er mit der Einheit beginnen will, um sie stärker zu betonen. Diese Mitteilung gehörte daher vór dem ersten Satz, wird aber jetzt hinterher gesetzt. Das tut der Autor offenbar, weil er die dissoziierenden Tendenzen

[1] Über den Begriff des Schattens siehe C. G. Jung, *Aion*, p. 22 ff.

der Einheit gegenüber eliminieren will. Am Anfang also muss ein Ātman und ein Gegenātman da gewesen sein, und jene negative Tendenz vernichtet der Ātman. So setzt er das Positive dem Auflösenden gegenüber durch. Denn er anerkennt das Böse nicht; das kann man schon hier herauslesen.

2. Als der Ātman bewusster wurde, „fürchtete er sich". Damit hat er die Urreaktion der Furcht geboren. Seitdem existiert für den einsamen Menschen die Furcht. Denn wie der Ātman wird der Mensch immer wieder reagieren. Aber er nimmt jene Furcht nicht an: „Weil nichts andres als ich da ist, wovor fürchte ich mich wohl?" Das negative Zweite, das Nicht-Ich, entstand als Gegensatz, weil sein Ich entstand; aber er nimmt das nicht an, raisonniert es weg, um sich selbst zu behaupten. Und dann heisst es sehr optimistisch: „seine Furcht verging." Denn der Inder will den Gegensatz, ein Nich-Icht nicht anerkennen.

3. „Er erfreute sich eben nicht." Jenes positive Zweite der Freude dagegen möchte er wohl annehmen und „wünschte sich einen Zweiten." Dann ergibt sich, dass „er so gross war wie Frau und Mann, sich umarmend". Dieses wird vom Ātman gesagt; aber er hiess ja auch Puruṣa, und der Gedanke eines androgynen Urwesens gehört hauptsächlich zur Idee des Puruṣa, des Urmenschen, aus dessen Zerstückelung alle Wesen hervorgehen. Hier ist der Ātman das hermaphroditische, androgyne Urwesen; er entspricht dem orphischen Phanes und dem Weltei so vieler Mythologien. So lässt Plato[1] Aristophanes vom kugelrunden ersten Menschen erzählen, was eine Anspielung auf den orphischen Urmenschen ist; im *Timaios* (33B) macht der Demiurg die Welt (das Lebewesen) von kugelrunder Gestalt, ähnlichst sich selber; er ist daher wohl selber kugelrund. Für diese Androgynie des Urmenschen bietet eine andere indische Analogie als der Puruṣa der Gott Yama, der als doppelgeschlechtliches Urwesen wohl mit Puruṣa umgewechselt hat.[2] Sogar sein Name bedeutet Zwilling, und seine Schwester Yamī ist nur eine beiläufige Gestalt, weil Yama selber das doppelgeschlechtliche Urwesen war.[3] Psychologisch ist dieses Urwesen die psychische Totalität, welche die jedem Menschen eingeborenen gegengeschlechtlichen Komponenten mitumfasst. – Dieses Eiförmige, diesen Ātman lässt der Ātman entzwei fallen; es spaltet sich wie ein Chromosom, und Gatte und Gattin sind da. Die psychische Totalität fällt auseinander. Der Ātman zieht sich in seinem männlichen Aspekt zu etwas Festem, Verdichtetem zurück: und

[1] *Symposion*, 189C–193D.
[2] H. Güntert, *Der Arische Weltkönig und Heiland*, p. 322–3.
[3] *Ṛgveda*, 10.10.

dadurch entsteht das Weib. Dann heisst es: „Darum wird dieser Raum von der Frau gefüllt." Der Raum, die Leere, der leere Weltenraum um den Puruṣa herum hat sich mit Weiblichem angefüllt. Ähnlich umhüllt die weiblich gedachte Weltseele den als männlich vorgestellten Kosmos im *Timaios* (34B). – Mathematisch ist Raum eine leere Grösse, aber physikalisch nicht. Die Materie füllt den Raum, und Materie ist das Weibliche, das Gefäss, die ὕλη, das weibliche Prinzip, das die Gottheit ergänzt. Die weibliche Hälfte des Hermaphroditen wird zu einem raumfüllenden Etwas, das um ihn herum ist, wie eine Śakti, die den Gott umgibt. Das Weibliche ist für den Inder das Unbewusste; es ist die Anima, die den Weltenraum füllt.[1] – Das männliche, göttliche Bewusstsein konzentriert sich und vereinigt sich dann mit dem Weibe, dem Unbewussten, und aus jener Vereinigung entsteht der Mensch. Die Spannung zwischen dem Archetypus des Menschen und dem kollektiven Unbewussten erzeugt den Menschen. So ist die psychische Totalität gespalten worden in das Bewusstsein des Mannes und in seine unbewusste Anima.[2]

4. Dann geht die Frau auf die Flucht, will „sich verstecken". Das Unbewusste bekommt gleichsam Fluchtintentionen, weil ein Bewusstsein entsteht. Erst wenn das Bewusstsein da ist, wird das Unbewusste ein völlig Unbewusstes. Und dann fängt die ewige Jagd an, in der man versucht zu verstehen, was man nicht versteht. Dann „wurde sie eine Kuh, er ein Stier, und die Rinder wurden geboren. Sie wurde eine Stute, er ein Hengst, sie eine Eselin, er ein Esel." So werden sie jedesmal zu einem andern Tiere, und alle Tiere werden geboren bis hinab zu den Ameisen. Der Schöpfer wird hier selber zur Schöpfung mit Hilfe der aus ihm geformten Frau. Er ist also eine Art Weltseele, die zur Welt wird, sich der Welt adaptiert. Hier ist ein Adaptationsprozess, nicht eine Emanation, so wie Brahman die Welten aus sich hervorgehen lässt und sie nach jedem Weltalter wieder in sich zurücknimmt. Auch ist der Schöpfer nicht ein Macher, wie Jahwe oder ein anderer Demiurg. Auffallend ist, dass nicht erst die Tiere geschaffen werden, und schliesslich als Krone der Mensch, sondern erst der Mensch, dann die Tiere, erst die edleren, dann immer niedrigere Wesen. Es geht genau umgekehrt zu im Schöpfungsbericht der Bibel. Der Abstieg hier bedeutet, dass das Selbst in Instinktmanifestationen, in immer tiefere unbewusste Schichten absinkt. Die Weltentstehung wird als ein Prozess sich steigernden Unbewusstwerdens Gottes aufgefasst.

[1] Vgl. in der Alchemie die im Chaos gefesselte Weltseele, „anima mundi", die erlöst werden muss, und sich nach der Umarmung des Einen sehnt. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 278, 414, 637.

[2] Über „Anima" siehe C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, p. 117ff., und *Aion*, p. 27ff.

5. Dann erkennt er: „Ich bin die Schöpfung, denn ich erschuf dieses All.“ Er ist die Schöpfung, weil er ein Wissender ist. Darum wurde er die Schöpfung. Existenz besteht nur insoweit, als man sich der Existenz bewusst ist.

6. Dann folgt ein *zweiter* Teil der Schöpfung. „Aus dem Munde als Schoss und aus den Händen erschuf er das Feuer“ durch Reibung, und „alles Feuchte erschuf er aus dem Samen.“ Das Feuer und das Feuchte erschafft er allein, durch eine Art Selbstbegattung. Das Feuer dient als Vermittler zwischen den Menschen und den Göttern, es führt den Göttern das Opfer der Menschen zu. Der Ātman ist zu dieser Schöpfung im Stande, weil er die latente Summe aller Götter, die psychologisch die Archetypen darstellen, ist. Durch die erste Schöpfung ist er ganz in die Tiefe hinabgegangen. Hier folgt die Umkehrung, stellt er die Verbindung mit den Göttern her. Das Opfer verursacht die Umkehrung des Schöpfungsprozesses. Weil er in die Schöpfung, in Menschen und Tiere hineinging, wurde der Ātman sterblich. Jetzt schafft er das Feuer, Agni, die Vermittlung mit den Göttern, die unsterblich sind. Er tut dies auch um sich selber zu erfreuen. Denn der Samen ist der Soma, und der ist die Speise; dagegen das Feuer ist Speise-essend, es bringt den Göttern das Opfer, damit sie es essen. Mit diesem zweiten Schöpfungsakte befriedigt er sich selber. Er hat sich nach aussen verausgabt, ist durch die ganze Schöpfung hindurchgerannt, hat sich in die Schöpfung hinein verloren; nun zieht er sich auf sich selbst zurück, und formt Agni und Soma für sich. Diese beiden heben das Sichtbare mittels des Opfers wieder auf, zu Gunsten des Unsichtbaren, der Götter. Man verbrennt und spendet Sichtbares, um die unsichtbaren Götter zu speisen. Der Schöpfungsprozess wird hier rückläufig gemacht. Das braucht der Ātman als Kompensation nach seiner Verausgabung in die Welt und in die Geschöpfe. Auch beim Dionysosmythos finden wir das Motiv des Einsammelns nach der Zerstückelung des Gottes, also eine rückläufige Bewegung; aus dem Herzen entsteht der neue Dionysos. Ähnliches findet sich im Osirismythos, wo Isis die Teile von Osiris sammelt. Gemäss einer Vorstellung des gnostischen Alchemisten Zosimos sammelt Jesus die Lichtmenschen auf der Erde, um den Anthropos, der sich in vielen Menschen zerstreut hatte, wieder herzustellen.[1] Die Erlösung im Manichäismus ist Wiedergeburt in dem Sinne, dass sie ein Wiederzusammenschliessen (συλλέγειν), Wiederzusammenraffen der eigenen lichthaften und göttlichen Substanz ist, Wiedererfassen des wahren Ichs, Rückkehr zu seinem ursprünglichen

[1] C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 496–99, und *Paracelsica*, p. 78; H. Leisegang, *Die Gnosis, Basileides*, p. 233–4.

Wesen und Orte.[1] Die Alchemie kennt die Tötung des Königs, und Gabricus wird im Leibe der Beya in Atome aufgelöst (in partes indivisibiles divisit).[2] Fasst man den Schöpfungsprozess als Bewusstwerdungsprozess auf, so bedeutet die Zerstückelung des Urgottes eine Zersprengung der ursprünglichen unbewussten Totalität, welche den Zweck hat, eine Vielheit von Bewusstseinsinhalten und Realisationen zu ermöglichen. Das Wiedereinsammeln wäre demgegenüber die bewusste Wiederherstellung der Ganzheit im Individuationsprozesse.[3] Durch diesen doppelten Verlauf wird die vorbewusste Ganzheit zu einer bewusst integrierten Einheit.

Diese zwei, das Feuer und das Feuchte, werden núr vom Männlichen geschaffen, ohne dessen weibliche, materielle Hälfte, denn als Soma und Feuer sind sie geistige Prinzipien, kultische Stoffe. Sie sind wirklich geschaffen, durch den bewussten Akt der Selbstbefruchtung, Selbstbegattung. Das ist der Aufstieg des Selbst vom nur Instinktiven, Animalischen weg. Agni ist im Stande, den Göttern das Opfer zu bringen, eben weil er anders entstanden ist als die Geschöpfe. Zwischen Agni einerseits, Soma und Samen anderseits besteht ein starker Gegensatz, wie zwischen Feuer und Wasser. Auch ist Samen Feuer gegenüber Essenz des Menschlichen. – Durch die Erschaffung der Wesen hatte der Ātman sich sterblich gemacht, war er ganz herabgekommen; jetzt schuf er das Feuer und kommt so wieder hinauf und schafft dann die unsterblichen Götter, die er in potentia in sich hatte, und das heisst im Texte „die höhere Schöpfung". Die Götter sind psychologisch Abbilder von Archetypen; diese entstehen hier also. Bei diesem Akte wird der Schöpfer Brahman genannt. Brahman wird öfters dargestellt als der Trieb zur Schöpfung, die nach der Welt gekehrte Seite des All-Einen. Es ist verständlich, dass auch ein Mythos, der den Ātman als Schöpfergott darstellt, nicht umhin kann, Brahman zu berücksichtigen als den Aspekt des Ātman, der zur Schöpfung hin tendiert.

7. Nach der Umkehrung der Schöpfung in 6 fängt nun ein *dritter* Teil an mit der Bewusstwerdung von Namen und Formen. Alles wird jetzt „unterschieden durch Name und Form." Die Identität der Objekte wird diskriminiert von dem Unterscheidung und Begriffe herstellenden Intellekte. Es ist die für den Menschen typische, nur ihm von den Lebewesen

[1] Henri-Charles Puech, *Der Begriff der Erlösung im Manichäismus, Eranos-Jahrbuch*, 1936, p. 194 und 247.

[2] C. G. Jung, *a.a.O.*, p. 458–60.

[3] Über „Individuation" siehe C. G. Jung, *Psychologische Typen* (1950), p. 598, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewusten*, p. 91 ff.

gegebene Möglichkeit, mit dem Denken Unterscheidungen zu machen.[1] Will der Mensch aber versuchen, mit Forschen und Denken das Allerhöchste, den Ātman selber, zu verstehen, so erweist sich dieser als unerreichbar: „Sie sehen ihn nicht." „Er ist hier eingedrungen bis in die Nagelspitzen, wie ein Messer in der Scheide", aber er bleibt dahinter verborgen. Hier hört die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis auf und zeigt sich deren Beschränkung; denn der Ātman „zeigt sich nie ganz". Nur in seinen Manifestationen kann man ihn wahrnehmen, als Atem, Rede, Auge, Ohr, Geist. Aber der eine Ātman, der im Verborgenen jenes Alles erwirkt, und in dem alle Eines werden, ist als Ganzes unwahrnehmbar. Der Mensch soll ihn „verehren", und dadurch sich dem Ātman annähern, das Eine verehren, integrieren, sich mit dem Ātman identifizieren. Nie soll man aufhören zu versuchen, ihn „aufzuspüren", so wie man das Wild mittels der Spur findet.

8. Denn er ist der Einzige im Weltall, der Wert hat. Er ist nämlich auch „das Innerliche" im Menschen. Er ist „teurer und wertvoller als Sohn, als Habe, als alles auf der Welt".[2]

9. Darum soll man sich nicht mit Brahman identifizieren. Man fragt sich nämlich wohl manchmal: „welches Wissen besass das Brahman, das ja zum All wurde?"

10. Aber „das Brahman wusste um den Ātman",[3] war eins mit dem Ātman, und weil er sich als Brahman erkannte, als die Schöpfungstätigkeit des Ātman, wurde er zum All. Wenn man sich nun mit Brahman identifizieren würde, würde man zusammen mit jenem Expansionstriebe des Brahman zum Weltall werden, anstatt als Höchstes den Ātman in Allem und in sich selbst zu realisieren. Diese Höherbewertung der Rückkehr zum Ātman dem Expansionstriebe in die Objektwelt hinein gegenüber entspricht der introvertierten Geisteshaltung des Inders. Trotzdem hat auch die Identifizierung mit Brahman in seiner Verwirklichung schon hohen Wert. Denn wenn man so mit dem All identisch geworden ist, steht man über den Göttern, denn die Götter sind nur archetypische Bilder, Muster des Lebendigen. Wer mit dem All identisch ist, fühlt sich unsterblich, steht höher als die Götter; die Götter vermögen nichts gegen seine

[1] Auch in der Genesis ist es der Mensch, der die Namen gibt: Adam benennt alle lebenden Wesen und wie er sie benannte, so waren ihre Namen. *Genesis* 2.19–20.

[2] Dieser Vorstellung des Ātman als das Innerliche und das Teure werden wir noch ausführlicher begegnen.

[3] Deussen, Senart, Hume übersetzen mit: sich selbst, lui-même, itself, was dem Absatz die entgegengesetzte Bedeutung gibt, Brahman in Gegensatz zum Ātman bringt, und so den einheitlichen Gedankengang des Kapitels zerstört. Böhtlingk und Müller übersetzen richtig: das Selbst, (its) Self, verbinden aber „Ich bin Brahman" mit dem Vorhergehenden anstatt mit dem Folgenden.

Identität mit dem All. Denn er ist mit dem Grundprinzip von allem, dem Ātman verschmolzen, woraus auch die Götter gemacht sind, und so kann man solch einen Menschen den Ātman der Götter nennen. So etwa wird der Gedankengang gewesen sein, der dem Autor vorschwebte, als er im Texte schrieb: „Denn er ist ihr Ātman." – Das Ende des Absatzes vervollständigt dann noch den Gedanken, dass man nur den Ātman verehren soll[1]: Der Wissende verehrt nicht andere Götter, denn die Götter benutzen nur die sie verehrenden Menschen, so wie die Menschen ihre Tiere benutzen; darum wollen sie nicht gerne, dass die Menschen wissend werden. Das heisst: Die Vielheit der Archetypen bedeutet eine Gefahr im Menschen, zersplittert zu werden, wodurch er seine Energie ans Unbewusste verliert. Dadurch schafft die Vielheit der Archetypen eine Gefahr für die Bewusstwerdung des Menschen.

11–14. Dann folgt ein *vierter* Teil, worin Brahman das Kṣatra, die Viś und den Śūdra erschafft, das sind die drei Stände. Das Brahman, der Brahmanenstand, war in seiner Person ja schon da. Die Stände bestehen sowohl bei den Göttern als auch bei den Menschen.

15. „Agni personifiziert Brahman unter den Göttern, der Brahmane unter den Menschen." Darum wünscht man sich in Agni oder im Brahmanen „eine Welt", womit hier ein Lebenskreis, ein Lebensraum gemeint ist. – Dann folgt Wichtiges: „Wer von dieser Welt fortgeht, ohne die eigene Welt gesehen zu haben, dem dient sie nicht, wie der nicht studierte Veda oder ein andres ungetanes Werk." Wer stirbt, aus dem irdischen, konkreten Leben scheidet, ohne sein eigenes Lebensfeld, das eigene Unbewusste, die Welt des Selbst gesehen zu haben, ihm dient das Unbewusste, das Selbst nicht. Ähnlich ist es, wenn man einen Traum hat, und den nicht versteht; dann hat man nichts davon. Ebensowenig hat man vom *Ṛgveda*, wenn man ihn nicht liest, oder von einer grossen guten Tat, die man ohne Wissen vollbringt. Denn jede gute Tat wird nachher von einem Enantiodromieprozess bedroht. Aber wenn man sie bewusst realisiert, wenn man weiss, was man tut, hält man dadurch die Enantiodromie auf. Darum verwenden die Inder Lösungsriten, z.B. um die Mutter von ihrer Bindung an den Sohn zu lösen. – Darum „soll man den Ātman als die Welt verehren", als Lebensfeld, als Raum worin das Leben sich positiv abspielen kann, als den Ort, wo man sich eigentlich befindet, worin man dann bewusst lebt. Innerhalb der realen Welt, schon im konkreten Leben hier soll man bereits im Ātman leben. So arbeitet man am eigenen Unbewussten, und steht in dauerndem Kontakt mit dem

[1] Denn die Lehre der Upaniṣaden kehrt sich gegen die vom *Ṛgveda* besungene Vielheit der Götter. Siehe P. Deussen, *Geschichte der Philosophie* (1920), I 1, p. 95 ff.

Ātman. „Denn aus dem Ātman erschafft er, was immer er wünscht." Der Wunsch, das Begehren kann der Anfang, die Wurzel der Weisheit sein.[1] Die begehrend fliessende Libido führt zum Ewigen, denn der stärkste Trieb im Menschen ist eben letztlich, wie C. G. Jung gezeigt hat, der Trieb zur Individuation. Ein konsequentes dem psychischen Strom der Libido zu Ende Folgen führt daher zur Brechung der Ichhaftigkeit und zur Entdeckung des überpersönlichen inneren Zentrums des Selbst. Denselben Gedanken werden wir in 2.4 finden: „Nicht aus Liebe zum Gatten ist der Gatte teuer, sondern aus Liebe zum Ātman ist der Gatte teuer."

16. Der Text fährt fort: „Ferner ist dieser Ātman die Welt aller Wesen." Im Selbst ist der Mensch mit allen Wesen verbunden. Wer versucht den Individuationsweg zu gehen, das Selbst zu realisieren, lebt scheinbar noch in dieser Welt, aber tatsächlich im Selbst. Er lebt nicht länger bloss im Ich; immer ist das Selbst dabei. So wird der Alchemist vom Stein veranlasst das Werk zu tun, und dieser übergeordnete Lehrmeister ist nichts andres als eben das Selbst. Das opus ist deshalb ein Individuations- und Selbstwerdungsprozess.[2] Paracelsus nennt den inneren Menschen, der den Adepten leitet, Adech. Der Adept gehorcht dem Gesetz des inneren, kommenden Menschen, indem er an die Tür des Unbekannten klopft. „Nicht sein Ich, das Fragment einer Persönlichkeit, ist gemeint, sondern eine Ganzheit, deren Teil er ist, will aus dem latenten Zustand des Unbewussten sich wandelnd, zu einer annähernden Bewusstheit ihrer selbst gelangen. Diese Einheit umfasst die Vielheit aller Wesen. Der Adech ist nicht *mein* Selbst, sondern auch das meiner Brüder".[3] „Das Ich ist der einzige Inhalt des Selbst, den wir kennen. Das individuierte Ich empfindet sich als Objekt eines unbekannten und übergeordneten Subjektes."[4] – In 15 wurde der Mensch zum integrierten Menschen, in dem Mensch und Ātman verschmolzen sind. Die Folge davon ist jetzt, das dieser im Ātman lebende Mensch mit allen Wesen in Verbindung steht. „Er opfert", hilft andern Menschen und Tieren, und ist daher „die Welt der Götter", Ahnen, Menschen und aller Tiere, weil er „wissend" handelt. Gramma-

[1] „Es ist nötig dass unser Begehren oder innere Liebe vom Fleische her anfängt." (Sanct Bernardus, *De diligendo Deo ad Haimericum*, Migne P. L. tom. 186 col. 973 sq. Vergleiche Thomas, *Summa*, Tl. 1 sec., quaestio 25). „Es gibt keine natürliche Neigung zum Bösen, sondern jede Kreatur strebt, seine Vollendung zu erlangen." (Thomas, *Quest. Disp. de Malo*, 1.2, und *Contra Gentiles*, I.44.4 resp.). Thomas meint, dass was der Mensch letzten Endes will, das *esse* ist, die Realität – auch wenn er es selber bewusst nicht weiss, und sich in seinem Ziele irrt.

[2] C. G. Jung, *Die Psychologie der Übertragung*, p. 242.

[3] C. G. Jung, *Paracelsica*, p. 163 und 167.

[4] C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, p. 207.

tikalisch ist dieser „er" der Ātman, aber die Handlungen sind die eines Menschen; „er" ist daher der im Ātman lebende integrierte, wissende Mensch. Der Mensch und der Ātman sind ein und derselbe.[1] Er ist ein offenes Haus geworden für alle Lebewesen, eine Stätte für sie alle. Er verlangt für sich nichts mehr von den Menschen, und hilft ihnen, soweit sie den Willen dazu haben. Der Ātman ist hier ganz wesentlich der allesdurchdringende Ātman, auf den als die Stätte der Wesen Alle und Alles bezogen sind. Je mehr man selber zu diesem Ātman wird, je mehr man von ihm assimiliert, umsomehr wird man eine Stätte für andere Menschen, hat eine unpersöhnliche Beziehung und unpersönlichen Kontakt mit ihnen. Denn wenn ein Mensch den Individuationsweg geht, wird er nicht enger, aber offener. „Das Selbst, das mich umfasst, umfasst auch viele andere; denn jenes Unbewusste, „conceptum in animo nostro", gehört nicht mir und ist nicht mir eigentümlich, sondern es ist überall. Es ist paradoxerweise Quintessenz des Individuums und doch zugleich ein Kollektivum."[2] Die Abgrenzung gegen die andern Menschen, die Geschöpfe, die Materie, wird immer fliessender. Denn die Seele eines solchen Menschen erscheint als ein Inbegriff von Beziehung.[3] Wenn man so als integrierter Mensch eine Stätte des Wohnens für andere bedeutet, „wünschen alle Wesen einem Gutes", denn sie spüren sein höheres Wissen, obwohl sie es nicht verstehen.

So sind wir in diesem vierten Teile (11–16) unmerkbar von einer wirklichen Schöpfungsmythe hinübergelangt in die Behandlung des all-einen Ātman und seiner Realisierung im fortgeschrittenen Menschen. Die Welt, die der Schöpferātman im Schöpfungstriebe erschuf, wurde Veranlassung zu einer innerlichen Besinnung über die Welt, die der Ātman als einzig wertvolle Stätte für den wissenden Menschen bedeuten soll. Eine doppelte Auffassung des Wortes „Welt" konnte dies ermöglichen.

In 17 kehren wir fast zum Anfang zurück. Genau dieselben Worte wie in 1 leiten eine neue Schöpfung des Ātman ein, die aber anders und kurz verläuft. „Er wünscht sich Weib, Habe und Werk." Hier ist seine erste Emotion der Wunsch, das Verlangen. In 1 war es Furcht, und der Wunsch

[1] Diese Stelle war eine crux für die Übersetzer, die die Einheit des Ātman und des opfernden Menschen nicht verstanden. Deussen nimmt den Ātman als „der eigene Leib". Müller übersetzt zwar „this Self", fügt aber hinzu „(of the ignorant man)". Hume übersetzt zwar "this Self", hat aber mit "a man" und "becomes" auch nicht verstanden. Senart übersetzt ganz richtig, sagt aber in der Fussnote, dass Ātman hier „le corps, la personne humaine" bedeutet. Dem Richtigen am nächsten kommt Böhtlingk, aber auch bei ihm bleibt die Kluft: er lässt den Menschen opfern, und das Selbst die Stätte der Götter usw. sein.

[2] C. G. Jung, *Paracelsica*, p. 167.

[3] C. G. Jung, *Die Psychologie der Übertragung*, p. 213.

kam nachher. So formt sich jeder Einsame Wünsche. Aber seine Ganzheit erreicht er erst, wenn er inne wird, dass „der Geist sein Ātman ist, die Rede seine Frau, der Atem seine Nachkommenschaft, das Auge seine menschliche Habe, das Ohr seine göttliche Habe." Der Geist ist des Menschen Ātman, denn der Inder realisiert den Ātman in sich durch Erkenntnis, so wie aus vielen Upaniṣadstellen ersichtlich ist. Es ist der all-eine Ātman, dessen er inne werden muss, und dieser wird im Meditierenden sein individueller Ātman. Beide Aspekte sind im Texte enthalten. Bei der Realisierung des Ātman muss er alles in seinem Innern finden, und sich selbst genügend werden, damit alles was er denkt, direkt vom Ātman produziert ist. Die Frau ist dann auch in ihm, ist die Rede, die Vāc. Die hohe Bedeutung der Rede in der Mythologie lehrt ein *Ṛgveda*lied, an die Vāc gerichtet, wo sie alle Götter trägt, sogar den Vater des Weltalls erzeugte, und selber in den Wassern des Meeres entstand, als kosmisches Prinzip im Urwasser also. Sie ist hier die Mutter oder Lenkerin des Vaters, der die sichtbare Welt erzeugt hat, und der als Aufseher die Schöpfung beschaut. Das *Śatapatha-Brāhmaṇa* sagt ja auch von ihr: „Wenn es etwas Höheres als Prajāpati (der Schöpfer) gibt, so ist das nur die Vāc." Im *Ṛgveda* wird von der Rede erzählt – wie von Puruṣa – dass sie in vier Viertel geteilt sei, drei Viertel davon im Verborgenen seien, das vierte sei, was die Menschen reden. Anderswo ist die Vāc die Gefährtin des Prajāpati, oder wird ihre Weisheit besungen.[1] – „Der Atem ist seine Nachkommenschaft." Auch Nachkommenschaft muss er in sich finden. Sie ist der Atem, Prāṇa, von dessen hohem Wert anlässlich anderer Textstellen noch zu reden sein wird. – Der letzte Satz lehrt dann noch: „Der Ātman ist sein Werk, denn durch den Ātman tut er das Werk." Der Mensch, der so in sich selber geht und den Ātman realisiert, handelt nur noch durch den Ātman. Werk muss man hier nicht als reales Wirken in weltlicher Arbeit auffassen, so wie ja Rede in übertragenem Sinne seine Frau ist. Das einzige Werk, das jener Mensch noch tut, ist sich mit dem Ātman beschäftigen.[2] Auch dieser *fünfte* Teil des Kapitels führt also, wie der vierte, vom Schöpferātman hinweg zum allumfassenden Ātman, den man innerlich realisieren soll. Dieser wird uns an vielen folgenden Stellen beschäftigen.

[1] *Ṛgveda* 10.125 und 10.129.7. *Śat.-Brāhm.* 5.1.3.11. *Ṛgveda* 1.164.37–42,45,49, und 10.90.3. *Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa* 20.14.2. *Ṛgveda* 10.71.

[2] Deussen übersetzt hier zweimal mit Leib, Müller und Hume mit body, Senart lässt ātman stehen in der Übersetzung, sagt aber: „ici, de nouveau ātman retombe au sens de corps." Nur Böhtlingk übersetzt richtig mit Selbst, denkt dabei aber an das fromme Werk.

1.5.1–13. Die Einleitung zu diesem Stück bildet ein Gedicht von sieben Versen, worin es heisst, dass „der Vater mittels seiner Geisteskraft und seiner Hitze (tapas) sieben Speisen erzeugte: eine für alle gemeinsam, zwei für die Götter, drei für den Ātman, eine für die Tiere. Alles was lebt und nicht lebt, gründet sich auf ihn." Diese seine Speisen sind unvergänglich. Im zweiten Absatz wird erklärt, woraus jene Speisen bestehen, und wie man ihre Unvergänglichkeit auffassen soll. Nur die drei Speisen für den Ātman bleiben unerwähnt, und werden hinterher, abgesondert, in Absatz drei gedeutet. Es sind: Geist, Rede und Atem. Der Geist zeigt sich als Entscheidung, Vorstellung, Gedanke, entschlossener Wille, Glaube, und deren Gegensätze. Aber wichtig ist, dass auch Wunsch, Verlangen, Zweifel, Scham, Furcht zu den Geistesäusserungen gerechnet werden. Die Rede besteht aus jedem Laut, jedem Ton, den es gibt. Der Atem äussert sich in den fünf bekannten indischen Atmungsarten und dem Hauche.

Was uns interessiert ist, dass der Váter die sieben Speisen erzeugte, und dass er drei davon für den Ātman bereitete, was in Absatz drei wiederholt wird, folglich die Meinung sowohl des Gedichtes als auch des späteren Deuters ist. Die entscheidende Frage ist nun: Wer ist der Vater? Gewiss muss er ein Schöpfer oder ein Demiurg sein. Deussen meint, er sei Prajāpati. Das wäre möglich, weil dieser der bekannte Schöpfergott ist und er dazu in Absatz 14 und 15 auftritt. Die Übersetzer übersetzen beide Male „für den Ātman" mit „für sich selber" usw., vielleicht weil sie es anstössig fanden, dass der allmächtige Ātman nicht selber im Stande wäre, Speise für sich zu schaffen. Aber es geht nicht an, in Absatz 3 am Anfang zu sagen, die drei: Rede, Geist, Atem sind für ihn selber, also für den Vater, und am Ende desselben Absatzes dieselben drei als Erscheinungsformen des Ātman aufzufassen! Auch wäre es gut möglich, dass es einen Vater, einen Demiurgen gäbe, der etwa vom Ātman beauftragt wäre, die Speisen zu erschaffen. Wenn in 14–15 Prajāpati sechzehnteilig heisst, und der Ātman sein sechzehnter Teil, heisst das nicht auch, dass Prajāpati der Allmächtige sei und der Ātman ein Teilchen von ihm, sondern dass der Ātman das unvergängliche und einzig reale Wesen in allem sei. Ja, der ursprüngliche Autor des Gedichtes könnte eine weniger hohe Auffassung über den Ātman gehabt haben, weil er ihn mitten zwischen Götter und Tiere stellt. Aber auch das erachte ich unwahrscheinlich, denn er gibt ihm damit zugleich eine Ehrenstellung und erteilt ihm dazu drei Teile, das ist mehr als jedem andern. Die Tatsache aber, dass der Vater drei Speisen für den Ātman formt, und diese drei dann als der Geist, die Rede, der Atem gedeutet werden, dieselben drei, die nachher als Erscheinungs-

formen des Ātman ausführlich behandelt werden, kann uns wohl die Lösung der Frage bringen, und die Annahme glaubhaft machen, dass der Vater niemand Geringeren als den Ātman selber darstellen muss, der in diesem einleitenden Versrätsel eben schon als verborgener Hintergrund von allem angedeutet wird, fassbar für denjenigen, der das Rätsel versteht, den Vater als Decknamen für den Ātman erkennt, und damit die Verbindung des Gedichtes mit der folgenden Textbehandlung zu fassen vermag. – Der Ātman wäre also hier selber der Schöpfer, so wie er es auch fortwährend im vorhergehenden Kapitel ist, das den grossen Schöpfungsmythos der *Bṛhad* behandelt. Damit wäre die Verbindung mit dem Vorhergehenden klargemacht, und, was noch wichtiger ist, auch die Verbindung mit dem folgenden Teile, der uns beschäftigen wird. So brauchen wir das Gedicht nicht als eine unverständliche Altertümlichkeit beiseite zu stellen. – Auf ein merkwürdiges Détail möchte ich noch die Aufmerksamkeit richten, nämlich darauf dass bei dieser Speiseverteilung die Menschen überhaupt nicht erwähnt werden. Das scheint zunächst höchst auffallend. Man kann sie sich als einen Teil der Tiere denken, was im *Ṛgveda* ja mehrfach geschieht. Aber es muss wohl so sein, dass wir sie uns als zum Ātman gehörig zu denken haben, weil der Ātman in den Menschen wesentlicher verkörpert ist als in der übrigen Schöpfung, was sich aus mehreren Stellen in der *Bṛhad* beweisen liesse. Dazu beweist der Anfang von Absatz 3 dies, denn hier wird als Erklärung der drei Speisen für den Ātman u.a. gegeben: „Ich war anderswo mit dem Geiste, ich sah nicht, ich hörte nicht", und „Darum, auch von hinten berührt, erkennt er mit dem Geiste", was alles nur vom Menschen gesagt sein kann. Dann formt also der Vater, das ist der Ātman, die drei Speisen nicht nur für sich selber, aber auch für denjenigen Teil der Schöpfung, worin er, der Ātman, sich am meisten verkörpert, und damit wird schon darauf hingewiesen, dass die folgende Auseinandersetzung namentlich mit jenem Teil, nämlich mit den Menschen zu tun hat. – Dass in diesem Gedichte der Ātman eine einzigartige Position einnimmt, wird vom Deuter schon in den Absätzen 2 und 3 klar hervorgehoben, dadurch dass er des Ātman Speise abgesondert hinterher behandelt, und dadurch dass er diese dann als Rede, Geist und Atem deutet, die Erscheinungsformen, die in dem nun folgenden Hauptteile ihre Besprechung finden.

Diese Dreiheit wollen wir jetzt besprechen. „Hierin erscheinend nun ist dieser Ātman, in Rede erscheinend, in Geist erscheinend, in Atem erscheinend." Die Übersetzung dieses Satzes brachte beträchtliche Schwierigkeit. Denn *-maya* wird mit „gebildet aus" übersetzt, und in Zusammensetzung mit *tad* übersetzen Böhtlingk und Roth *tanmaya* mit

„dessen Wesen habend, darin aufgehend". Die Übersetzung der Stelle wäre dann „Hieraus gebildet, darin aufgehend nun ist dieser Ātman, aus Rede gebildet, in Rede aufgehend, usw." Dann wären Rede, Geist, Atem die Dinge, woraus der Ātman entstanden ist, aber selbstverständlich kann das die Meinung nicht sein. Die Übersetzer machen es mit „bestehend aus", „consists of" eigentlich nicht besser. Die *Bṛhad* hat aber im sog. „Honig"-kapitel (2.5) eine Stelle, die klar beweist, dass dort der leuchtende unsterbliche Puruṣa der Kern ist, der sich in den verschiedenen Elementen und in den menschlichen körperlichen und seelischen Teilen offenbart. Dabei wird auch das Wort *-maya* verwendet, nl. *vāṅmaya* „als Stimme", während die andern Male Vokalverlängerung verwendet wird, was man mit „befindlich in, in Beziehung stehend zu" übersetzen kann. Weil dort der Puruṣa sich jedesmal in jenen Elementen und Wesen offenbart, beweist dies, dass *-maya* auch verwendet wird, wo ein höchstes Wesen sich in niedrigeren offenbart, nicht nur umgekehrt.[1] Als Substantivum kommt das Wort *Maya* ausserdem vor als Name eines Asura, eines Dämons, der ein vollendeter Werkmeister und Kenner aller Zauberkünste ist. – Zusammenfassend dürfen wir also annehmen, dass Rede, Geist, Atem hier die drei Begriffe sind, worin der Ātman als Schöpfer sich Form gegeben hat, worin er namentlich in Erscheinung getreten ist.

Diese Tatsache wollen wir uns jetzt näher überlegen. Der Ātman wird hier als Dreiheit angesehen, als Triade. Man könnte diese Triade vergleichen mit den vielen Göttertriaden in den klassischen und andern polytheistischen Religionen oder auch mit der christlichen Dreieinigkeit. Aber in unsrem Falle sind diese drei vielmehr Begriffe als Götter. Eine ähnliche Triade nennt das nächste Kapitel (1.6.1): „Dieses ist eine Triade: Name, Form, Werk." Auf den Unterschied zwischen diesen beiden Triaden will ich jetzt noch nicht eingehen. Beide Sätze sind kurzgefasste, axiomatische Behauptungen, die in Amplifikationen zum Ātmanbegriffe bestehen, was in den nächsten Sätzen noch weiter fortgesetzt werden wird. Man sieht keine Denkableitung, der intuitive Gedanke wird gesetzt ohne nähere Auseinandersetzung.

Vergleicht man damit beispielsweise die Lehrsätze des ionischen frühgriechischen Philosophen Anaximandros, so gibt dieser sich wohl schon klar Rechenschaft über seine Begriffe und denkt darüber nach. Er nimmt das Unendliche, ἄπειρον, als Uranfang, ἀρχή, von allen andern Dingen an, und nicht etwa das Wasser, wie Thales, weil das Unendliche keinen

Andere Stellen für *tanmaya* sind z.B. *Śvetāśvatara-Up.* 5.6 und 6.17 und *Muṇḍaka-Up.* 2.2.4. Die *Bṛhad-Up.* hat Zusammensetzungen mit *-maya* neben Vokalverlängerungen und neben Locativi auch in 3.9.

Anfang hat und nie ein Ende nehmen kann. Weiterhin nennt er es unvergänglich und unsterblich und sieht es daher als das Göttliche an. Er weiss also, warum er gerade das Unendliche als Archè setzt.[1]

Diese Behauptungen der Upaniṣad über den Ātman hingegen sind wie Intuitionen hingestellt. Der Text springt von Einfall zu Einfall. – Um ihn für uns verständlich zu machen, müsste man Brücken, das sind Zwischengedanken herstellen.

Der Ātman stellt wohl den unbewussten Zentralinhalt dar, das geheime aktive Zentrum des kollektiven Unbewussten. Er besteht aus drei Erscheinungsformen: das *Realmanifeste*, das *Vermittelnde* und das *ganz Unerkennbare* mit unerkannten Möglichkeiten. Die *Rede* ist das Manifeste: ein Gedanke existiert zuerst innerlich; er wird erst real durch die Rede; die Rede ist seine Realisation, sein Offenbarwerden. Der *Geist* ist das πνεῦμα, der ἄνεμος, der Wind, das Inspiriertsein; in Verhältnis zum Atem ist er eine unregelmässige plötzlich auftretende Erscheinung. Später im Texte (3.7) kommt ein Stück über den Wind vor, der als Faden bezeichnet wird, der diese Welt, die jenseitige Welt und alle Wesen darin verknüpft. Das ist genau der Gedanke, den wir hier auch brauchen, um die vermittelnde Rolle des Geistes zu verstehen. Der *Atem* ist der regelmässige, hörbare Rhythmus des andauernden Lebensprozesses. Zudem hat der Begriff des Atems oder Prāṇa's in der Upaniṣadphilosophie eine sehr besondere Stellung, weil er einst eine ähnlich zentrale Stellung wie der Ātmanbegriff innehatte, ebenfalls ein Symbol des Selbst und des Unbewussten war. Es gibt in den Upaniṣaden einige Male eine Beschreibung vom Streit der Lebenshauche, Prāṇas, nämlich Rede, Auge, Ohr, Geist und Atem, wobei der Atem, dér Prāṇa, gewinnt, weil der Körper ohne ihn nicht leben kann, er der einzige Notwendige im Lebensprozesse ist, der ohne Hilfe der andern dauernd seine lebenfördernde Arbeit fortsetzt.[2] Weil er also jene zentrale Stellung als Symbol des Selbst innehat, dürfen wir ihn im Verhältnis zu den andern als Symbol für das schlechthin Unerkennbare nehmen, dessen Umfang und Möglichkeiten am wenigsten fassbar sind.

Die nächsten Sätze erweitern die vorgefundene Dreiheit jedesmal mit andern, amplifizierenden Dreiheiten. Wir wollen bei der Besprechung jedesmal vergleichen, welche unterschiedenen Begriffe der Rede, welche dem Geiste, welche dem Atem zugeschrieben werden, um daraus zu verstehen, was jeder Begriff für den Autor im Ganzen umfasst.

4. „Diese eben sind die drei Welten; die Rede ist diese Welt, der Geist

[1] Siehe W. Cappelle, *Die Vorsokratiker*, p. 83–4.

[2] *Chānd.-Up.* 5.1.6–15, *Bṛhad-Up.* 6.1.7–14, *Kauṣ.-Up.* 2.14.

die Luftraumwelt, der Atem jene Welt.“ Die Rede und diese Welt sind das Manifeste, die Wirklichkeit, worin der Inder lebt und die ihm vertraut ist. Der Geist und die Luftraumwelt sind die inspirierende Vermittlung zwischen dieser und jener Welt. So ist der Wind auch bei den Chinesen der Bote. Ebenso ist der Heilige Geist der Wind als Botschafter Gottes im christlichen Glauben. Der flügelfüssige Windgott Hermes ist der Götterbote. Der Atem und jene Welt sind das Unerkennbare; jene Welt ist weit weg, unerkennbar für den Menschen. – Man könnte denken, in diesem Satze liege ein Aufstieg von dieser Welt durch die Luftraumwelt bis in jene Welt vor. Aber es ist wohl gerade umgekehrt: das Wichtigste, weil Vertraut-Reale, steht am Anfang, wie auch in den nächsten Sätzen der Ṛgveda und die Götter. Dann wäre also diese Welt das meist Reale und Wichtige der drei, was ein Beweis dafür ist, dass die spätere indische Verachtung des Diesseitigen auf dieser Stufe noch gar nicht besteht.

5. „Diese eben sind die drei Vedas; die Rede ist der Ṛgveda, der Geist der Yajurveda, der Atem der Sāmaveda.“ 6. „Diese eben sind Götter, Ahnen und Menschen; die Rede ist die Götter, der Geist die Ahnen, der Atem die Menschen.“ In diesen Dreiheiten sind der Ṛgveda und die Götter das Wichtigste, das Manifeste, Vertraute, die Basis, wovon man ausgeht. Der Ṛgveda ist der weitaus wichtigste, bekannteste und meist geehrte Veda. Die religiöse Verehrung der Götter, niedergelegt in den Ṛgvedahymnen, ist dem Inder das Reale. Der älteste Text ist der vertrauteste. Vom Unbewussten her gesehen erscheinen ja die Dinge umgekehrt als vom bewussten Denken her. Man sieht, wie die Spekulationen der Inder immer vom Unbewussten ausgehen, in welchem sie völlig umhüllt leben. Der Yajurveda enthält die Opfersprüche. Die Opfer bilden die Vermittlung zwischen dieser und der jenseitigen Welt, haben die vermittelnde Rolle zwischen den beiden andern inne. Der Sāmaveda enthält Lieder, die aus dem Ṛgveda entnommen sind, und die als Gesänge beim Somaopfer verwendet werden, ohne viel auf deren Inhalt zu achten, der gesungene Teil, ein Stück nur des Ṛgveda, das man daher etwa als die religiöse, mehr funktionell als inhaltlich wichtige Essenz der religiösen Texte bezeichnen könnte, was zu vergleichen wäre mit der Stellung des Atems als Lebensessenz, Symbol des Selbst.

Wie der Ṛgveda in 5, so sind in 6 die Götter die manifeste, reale Basis. Denn für das primitive Erleben sind die Götter absolut real. Sie stellen die Archetypen des kollektiven Unbewussten, welche der primitiven introvertierten Kultur als absolute Realität erscheinen, dar. Sie verbildlichen die Vielheit der Luminositäten im Unbewussten. Diese Stelle ist also ein schlagender Beweis, dass unsere Hypothese richtig ist, dass die Inder im

Unbewussten leben, und dass dessen Archetypen für sie das Wichtige, die eigentliche Realität sind. Die Ahnen, wie die Luftraumwelt, sind die Vermittler, die die Menschen mit den Göttern verbinden, wie die Halbgötterrolle des Ahnengeistes in vielen Kulturkreisen beweist. Die in unserem Sinne realen, einzelnen Menschen, wie der Atem, sind auffälligerweise für den Inder das Jenseitige, das am wenigsten Reale. Menschen sind offenbar, vom kollektiven Unbewussten her gesehen, neblige Erscheinungen, etwas Unbestimmtes und Unerkanntes. Bei gewissen Aussagen von Träumen und Mythen erweckt, wie wir schon andeuteten, das Unbewusste den Eindruck, ein selbständiges Subjekt zu sein, das mit Wille usw. ausgerüstet ist. Solche primitiven Mythen sind reine Selbstäusserungen des Unbewussten. Für die Götter ist es nach Aussage solcher Mythen ein Unglück, Mensch zu werden. Für das Unbewusste ist es ein Unglück, teilweise ein „Ich" zu werden. So vertreten etwa die Romantiker die Idee, in der Kindheit sei man real, und das verliere man im späteren Leben. Erwachsene Menschen sind für die Inder nebelhaft Jenseitiges, die Menschen sind das Andere, Jenseitige. Dies ist ein sehr deutlicher Beweis, dass die Inder vom Standpunkte des Unbewussten, Unbekannten ausgehen.

Anderseits sind die Menschen eine Form der Verwirklichung, was der nächste Satz lehrt: 7. „Diese eben sind Vater, Mutter, Nachkommenschaft; der Geist ist der Vater, die Rede die Mutter, der Atem die Nachkommenschaft." Vater und Mutter, Geist und Rede haben hier, dem Schema nach unrichtig, die Stelle gewechselt, wohl aus späterer Überlegung, um dem Vater den Vorrang zu geben. Wir stellen sie bei der Besprechung um. Die Mutter ist das Reale, Diesseitige, das Weibliche als Instrument der Verwirklichung, des Manifestwerdens. Eine Parallelfigur im Westen wäre die Vorstellung der Sapientia Dei, des weiblichen λόγος, der die Gedanken Gottes enthält. Und wenn wir die vorhergehenden Sätze zugleich in Betracht ziehen, wo Ṛgveda und Götter ja bestimmt das verhältnismässig Wichtigste der drei darstellen, würde man daraus schliessen, dass die Mutter das Wichtigste ist, dass sie den Vorrang vor dem Vater hat, was auf die in Indien noch lebendige matriarchale Weltanschauung hinweist. Der Vater ist der Geist, das Zeugende im Unbewussten. Wie S. Hurwitz darlegte, hat in der jüdischen Mystik des Chassidismus eine Auffassung bestanden, wonach die Sefira jessod, welche als Vater und Phallus gedeutet wurde, den Mittler, durch den die Vereinigung des Unbewussten mit dem Bewusstsein stattfindet, darstellt.[1] So könnte

[1] S. Hurwitz, *Archetypische Motive in der Chassidischen Mystik*, *Studien aus dem C. G. Jung-Institut*, III (1952), p. 170 ff.

man auch hier den Geist, den Vater als den Vermittler betrachten. Die Nachkommenschaft sind die noch unbekannten Verwirklichungsmöglichkeiten. Das Dritte ist hier also eindeutig das Unbekannte, noch nicht Verwirklichte.

8–10. „Diese eben sind das Erkannte, das Erkennbare, das Unerkannte. Was irgendein Erkanntes ist, das ist eine Form der Rede. Was irgendein Erkennbares ist, das ist eine Form des Geistes. Was irgendein Unerkanntes ist, das ist eine Form des Atems." Das Erkannte ist wieder die vertraute, reale Basis, wie vorher die Götter, die Mutter, das kollektive Unbewusste. Die Inder leben im Unbewussten: für sie sind die Götter das Erkannte, die Menschen das Unerkannte. Das Unerkannte ist das Jenseitige, das was nicht realisiert ist. Das Erkannte und das Unerkannte werden also auch umgekehrt gewertet als im Westen. Das Erkennbare ist der Zwischenzustand zwischen Erkanntem und Unerkanntem, was stimmt zu der Hypothese vom Vermittelnden.

11–12. „Dieser Rede Leib eben ist die Erde, ihre Lichtform ist hier das Feuer. Dieses Geistes Leib ist ferner der Himmel, seine Lichtform ist dort die Sonne." Die Erde ist hier das Reale, was in 4 die reale Erdenwelt hiess. Der Himmel ist, was in 4 die Luftraumwelt hiess. Bis jetzt, in 3–10, begegneten wir dem triadischen Ātman in verschiedenen Dreiteilungen. Jetzt fängt eine Aufteilung an. Durch die Zweiteilung von Rede und Geist gibt es einen Beginn von Änderungen. Die Schwelle des Bewusstseins wird berührt. Bemerkenswert bei der Teilung sind die Lichtsymbole. Es gibt hier wohl eine Aufteilung in unbewusstere und bewusstere Elemente. Erde und Himmel sind noch fast unbewusst, Feuer und Sonne sind etwas mehr bewusst. Wenn so ein bedeutender Inhalt bewusst wird, sich der Schwelle nähert, bewegt sich seine eine Seite dem Bewusstsein zu, die andere tritt zurück, was aus allen mythologischen Gegensatzpaaren von Brüdern ersichtlich ist. Wenn keine Störung eintritt, werden beide Gegensätze etwas bewusst, jedoch in verschiedenem Masse. Die griechischen Götter z.B. sind gut und böse, aber später stellen die chthonischen Götter eher das Böse dar. – So sieht dies alles vom westlichen Bewusstsein her gesehen aus. Das Unbewusste dagegen nennt die Menschwerdung Gottes eine Katastrophe; so sieht das Mythologem, der Gedanke, vom Unbewussten her gesehen aus, wie in Indien.

Die im Vorhergehenden besprochenen Erscheinungsformen werden nun also jeder zu zwei, die zwei ersten zusammen zu vier. Sie formen einen Quaternio,[1] beide gemischt aus bewussteren und unbewussteren

[1] Siehe über den Quaterniobegriff: C. G. Jung, *Die Psychologie der Übertragung*, Kap. 2.

Elementen. So könnte man z.B. auch annehmen, wenn durch Bewusstwerdung die Gestalten Christi und des Satans dem Menschen teilweise erkennbar werden, dass dann daneben auch noch eine unbewusste Seite Christi und eine unbewusste Seite Satans existierte, Aspekte, die weniger oder nicht bekannt sind; im Ganzen also vier.[1] Wenn irgendetwas bewusst wird, ist diese Vorstellung in dem betreffenden Bewusstwerdungsmoment für das Ich da; aber vordem war die Vorstellung an sich auch schon da, nur nicht für das Ich. So kommen in der antiken Religion und Mythologie Symbole des Selbst vor, aber noch nicht die Idee oder Vorstellung des Selbst selber; letztere ist noch nicht bewusst. Für den Christen aber ist Christus ein Bild des Selbst geworden.

12–13. „Sie kamen zur Paarung; daraus ward der Atem geboren; der ist Indra, dieser ist ohne Nebenbuhler; ein Zweiter ist ja ein Nebenbuhler. Dieses Atems Leib sind ferner die Wasser, seine Lichtform ist dort der Mond." Die beiden, Rede und Geist, die sich zu zwei Doppelheiten trennten, paaren sich nun miteinander. Denn ein Zerfall ist energetisch nur möglich, wenn anderswo eine Vereinigung stattfindet. Wenn etwas, das in sich selber ruht, sich spaltet, kann das nur von innen her kommen, und dann gibt es zugleich Verschiebungen, nämlich Anziehung von etwas anderm und Vereinigung damit. In 3–10 wurden die Anschauungsformen des Ātman als vorhanden gezeigt, das war die *statische* Anschauung. Jetzt wird erzählt, wie die Vorstellungen entstehen, die den Ātman amplifizieren; es findet ein Prozess, ein *energetischer* Vorgang statt, nl. Spaltung und dadurch Paarung.

Aus jenen verdoppelten Ausgangselementen: Rede und Geist, die zu vier wurden: Erde, Himmel, Feuer und Sonne entsteht als Drittes der Atem; er ist ihr Produkt, wie es oben Menschen und Nachkommenschaft waren. Menschen sind die Vielheit der Iche, Nachkommenschaft die unbestimmten Möglichkeiten, die daraus entstehen könnten. Aus der obengenannten Vierheit, Quaternität, entsteht so ein Anfang von Bewusstsein, ein erstes Aufleuchten.[2] Der erste Teil des Kapitels handelte vom Unbewussten, gab Intuitionen, die vom Unbewussten her stammten, weil die Inder ein Bewusstsein, ein Ich nicht genügend kennen, von dem aus sie sprechen könnten. Jetzt entsteht das Bewustssein im Unbewussten, in den Lichtpunkten, Luminositäten, die als Feuer, Sonne und Mond benannt werden. Erde, Himmel, Wasser hingegen bleiben das völlig

[1] Vgl. C. G. Jung, *Aion*, p. 155–6: eine „umbra Jesu".

[2] So formen bei der alchemistischen Arbeit der Alchemist mit seiner Anima und seine Soror mit ihrem Animus einen Quaternio, und das Ziel ihrer Bemühungen ist, den Stein der Weisen hervorzubringen. Das wäre ihr Produkt, so wie hier der Atem, der Indra.

Dunkle; sie symbolisieren das absolut Unbewusste. Die Wasser sind das typische Symbol für das Unbewusste. Die Erde ist eher ein weibliches Symbol, aber das Weibliche ist dem Männlichen gegenüber ein Symbol des Unbewussten, und die Erde symbolisiert speziell das Unbewusste in seinen Übergangsbereichen zu den Körpervorgängen. Bei dem dritten Symbol, dem Himmel, scheint die Deutung als Unbewusstes zunächst weniger einleuchtend, Himmel ist ja meistens ein Symbol für den Bereich des Geistigen. Aber der Himmel wird im *Ṛgveda* auch eine Göttin genannt, und das Wort ist dort zuweilen weiblichen Geschlechts.[1] Dazu gibt es Mythologeme, wo der Himmel ausgesprochen eine Göttin ist, wie in Ägypten die Nut; und in Babylon werden die ober- und unterirdischen Wasser über dem Himmel und in der Unterwelt parallel gestellt; sie heissen beide Apsu. Himmel und Erde sind beide aus der Muttergestalt Tiamat entstanden. Als Hypothese werden wir daher Erde, Himmel, Wasser als typische Symbole für das Unbewusste annehmen.

Nicht alle amplifizierenden Bilder zum Ātman sind also als Luminositäten charakterisiert, sondern hier nur Feuer, Sonne, Mond; hingegen nicht Erde, Himmel, Wasser. Was dann aus diesen als Resultat des vorhergehenden Spaltungsphänomens entsteht, ist der Gott Indra. Dieser gehört zum Gottheldenarchetypus, den man als ein keimhaftes Ichbewusstsein deuten könnte. Seine Luminosität ist eine unter andern, für die Inder ein Gott unter Göttern. Dieses Ichbewusstsein als Gottheldenarchetypus treffen wir bei ihnen auch unter den Luminositäten an, wohl weil die Inder eben kein entwickeltes Bewusstsein besitzen. Es ist dasjenige unbekannte psychische Element, das in Europa zur Ausbildung eines Ichbewusstseins geführt hat. – Wie wir oben sahen, wird der Atem, der an dieser Stelle auch Indra genannt wird, jener Welt, dem Sāmaveda, den Menschen, der Nachkommenschaft gleichgestellt, also der Menschenwelt und Pluralität von Ego's. Indra als Symbol stellt also wirklich den Archetypus eines keimhaften, embryonalen Ichbewusstseins dar. Das Ich ist ja eigentlich ein grosses Mysterium. Es ist selber Produkt des Unbewussten, nämlich jenes Stückes des Unbewussten, das ein jeweiliges Ich aufzubauen tendiert. Was in vielen Menschen ein Ich bildet, ist immer ein und derselbe Faktor im Unbewussten, und der heisst hier Indra. Er hat nicht Bewusstseinsqualitäten in europäischem Sinne, ist erst ein Ansatz zu Bewusstseinsbildung in einem dem Westen ähnlichen Sinne.

In andern Mythologien hat der Gottheld, hier Indra, wohl einen Nebenbuhler, etwa Licht und Dunkel, Ormuzd und Ahriman, Osiris und

[1] *Ṛgveda* 10. 59.7; 10. 63.3; 10. 88.3 u.a.

Seth, Baldr und Höd, immer zwei Gottessöhne; denn wenn etwas existiert, so wirft es auch einen Schatten. Aber die Upaniṣad hier leugnet heftig, dass es einen Nebenbuhler Indra's gibt. Das könnte für uns eine Erklärung bieten, warum die Bildung des Ichbewusstseins in Indien nicht weitergegangen ist.[1] Man könnte sehr viel darüber anführen, dass der Westen den Konflikt des Leidens kennt, der Osten diesen als nur Illusion ablehnt, und das findet seinen mythologischen Niederschlag schon in dieser Behauptung, die geladen ist mit einer Vielheit von Bedeutungen, und in nuce alles schon enthält, was in der späteren indischen Kultur viel mehr ausgeprägt werden wird.

Die Lichtform ist mehr dem Bewusstsein angenähert. Das Hellere hebt sich vom Dunkeln ab und das führt zur Geburt des Indra. Von den drei Lichtformen, diesem Feuer, jener Sonne und jenem Mond, gehören die ersten beiden wohl noch näher zum Unbewussten, weil sie zu den paarenden Eltern gehören; jener Mond gehört zur Neugeburt, zum Atem, zum Indra, ist also am ehesten bewusst. Das Verhältnis ist somit umgekehrt als im Westen. Dort ist die Sonne ein Symbol des Prinzips des Bewusstseins, der Mond eine Luminosität des Unbewussten. In Indien ist das dämmrige Mondeslicht Symbol des entstehenden vagen Bewusstseins. Der helle Sonnenschein und das Feuer, das die Emotionalität darstellt, bleiben hingegen Symbole des noch Unbewussteren, denn was für unsere Auffassung im Unbewussten ist, wird vom Inder als durchaus klar empfunden. Wie wir in der Einleitung sahen, nennt Akhilānanda den Samādhi etwas Klares, er assoziiert höchste Klarheit mit dem, was wir unbewusst nennen. Die Sonne stellt für den Inder konzentriertes Schauen in der Trance dar, was nach unserer Auffassung aber Unbewusstheit ist. – Indra hat als Leib die Wasser, das noch Unbewusste; als Lichtform hat er den Mond. Das keimhafte Bewusstsein des Inders ist wasser- und mondhaft, Vages, Fluktuierendes, Halbhellscheinendes. Das Bewusstseinsnähere ist eher männlich, weil Männer die vedische Literatur schufen. Das Sanskrit-Wort für Mond, *candra*, ist männlich, stimmt also hiermit überein. Aber *sūrya*, die Sonne, der Sonnengott, ist auch männlich, würde weniger stimmen zum oben für die Sonne postulierten Unbewussteren, Weiblichen; aber neben ihm wird, weniger oft, von seiner Tochter *sūryā* gesprochen, die ja das Weibliche symbolisiert. Der Archetypus ist prinzipiell überall derselbe, aber die Auffassung ist im Osten und Westen verschieden. Das Wasser *ist* als Naturphänomen eine geheimnisvolle unbekannte Sache, der Mond *hat* kein klares Licht. Trotzdem ist der

[1] Diesem Gedanken begegneten wir schon oben, wo der Ātman das Böse verbrennt, nicht anerkennt, anstatt mit dessen Realität zu rechnen. p. 15–16.

Mond im Osten Symbol des Bewussteren geworden, weil dieses dort gerade als unklar und fluktuierend erlebt wird, später sogar als die Māyābefangenheit angesehen wird.

Der Text fährt fort: „Diese sind alle eben gleich, sind alle unendlich." Alle sind gleich, wie im Westen Gott Vater, Gott Sohn und Heiliger Geist eins sind. Am Schluss hat der Autor das Bedürfnis zu betonen, dass alle dennoch im Unbewussten geblieben sind. Mit diesem „alle" meint er wohl namentlich die letzten sechs: Erde, Himmel, Wasser und Feuer, Sonne, Mond, dann die drei: Rede, Geist, Atem, und noch den Indra, aber weiterhin auch alle die Dreiheiten: die Welten, die Vedas usw. Der Autor betont zum Abschluss, dass sie alle gleich sind, damit man nicht zu stark zu unterscheiden anfange. Was er über Teilung, Paarung und Neugeburt gesagt hat, reut ihn wohl schon wieder. Er will es eben nicht klar haben, wie wir in der Einleitung auch sahen, weil Klarheit in Widerspruch mit seiner Überzeugung von der Einheit steht und in eine von ihm ungewünschte Aufteilung gerät. „Alle sind unendlich." Das bezieht sich ebenfalls auf das Vage, Ausgedehnte des Unbewussten, wozu alle genannten Ideen gehören, eben das Endlose, das keine klare Begriffsunterscheidung zulässt.

Schematische Übersicht

1.5.3	*Rede*	*Geist*	*Atem*
4	diese Welt	Luftraumwelt	jene Welt
5	Ṛgveda	Yajurveda	Sāmaveda
6	Götter	Ahnen	Menschen
7	Mutter	Vater	Nachkommenschaft
8–10	Erkanntes	Erkennbares	Unerkanntes

	Feuer		Mond		Sonne
	∨		∨		∨
11–13	Rede	→	Atem Indra	←	Geist
	∧		∧		∧
	Erde		Wasser		Himmel

Der nächste Paragraph bringt einen neuen Gedanken zur Sprache:

1.5.14–15. „Prajāpati ist das Jahr, ist sechzehnteilig. Fünfzehn Teile von ihm sind die Nächte," worin der Mond jede Nacht wächst oder abnimmt.

„Sein sechzehnter Teil ist beständig, feststehend, bleibend; er ist die Neumondsnacht, worin Prajāpati mit diesem sechzehnten Teil in alles was Atem hat eingeht, und daraus am nächsten Morgen wieder geboren wird.“ Die Zahl fünfzehn ist nicht ganz einleuchtend, weil es vierzehn wachsende und abnehmende Mondnächte gibt, und die Neumondsnacht jedenfalls nicht erst die sechzehnte sein kann. Aber trotzdem meinte man, der Mond bestehe aus sechzehn Teilen. Die Zählung von fünfzehn und eins kommt auch *Chāndogya-Up.* 6.7 vor, wo von fünfzehn Tagen die Rede ist und von sechzehn Teilen des Menschen, von denen nur einer, der Prāṇa, im Fasten übrigbleibt. Der Puruṣa, der Mensch, heisst sechzehnteilig.[1] Agni heisst dem Prajāpati, dem Jahre gleich, und bekommt zweimal acht Opfer, aber dazwischen ist Prajāpati siebzehnfach.[2] Anderswo heissen Prajāpati und das Jahr siebzehnteilig.[3] Vom Jahre sind das die fünf Jahreszeiten und die zwölf Monate. – Es ist im Texte wohl so, dass Prajāpati als sechzehnter Teil als Neumondsnacht hinzugedacht wird, weil er ausserhalb der Zeit steht, er der Bleibende, der Ewige ist, eben der Ātman. Bei der Berührung mit dem Ātman hört die Zeit auf, dort ist der Schritt aus der Zeit hinaus gemacht. Auch ist sechzehn eine Zahl, die die Ganzheit bedeutet, so wie auch acht und vier. Augustinus meint: Gott schuf die Welt in sechs Tagen, und ruhte am siebenten, aber der achte Tag sei erst die selige Ruhe, wo die Zeit aufhöre.[4] Das Wunder des Mondes, der abnimmt und aus dem Nichts wieder neu ersteht, geboren wird, ist von den Primitiven immer verehrt und gefeiert worden.[5]

Übrigens wird der Ātman im Texte nicht schon bei der Besprechung von Prajāpati genannt, sondern erst beim Menschen, der diesen sechzehnteiligen Prajāpati kennt und daher gleich Prajāpati ist. Hier tritt also wieder die enge Verbindung des Menschen mit dem Ātman hervor, die schon im Anfang des Kapitels im Versrätsel und dessen Deutung auffiel. Jetzt werden die fünfzehn Teile des Menschen mit der Habe gleichgestellt, der sechzehnte Teil mit dem Ātman, und beide je mit dem Kranze und mit der Nabe eines Rades. Einen ähnlichen Vergleich hat der Text in 2.5.15, aber dort ist der Ātman sowohl Nabe als auch Kranz, und die Speichen sind alle Welten und alle Wesen, die in ihm eingefügt sind. –

[1] *Śat.-Brāhm.* 11.1.6.36.
[2] *Śat.-Brāhm.* 10.4.1.16.
[3] *Śat.-Brāhm.* 1.5.2.17; 5.1.2.10–13; 8.4.3.20.
[4] „Quomodo enim cum peracti fuerint isti septem dies, octavus ipse est qui primus: sic post terminatas et peractas aetates septem saeculi transeuntis, ad illam immortalitatem beatitudinemque rediemus, de qua lapsus est homo.“ A. Augustinus, *Opera omnia* (Parisiis, 1837), Tom. V, Serm. ad populum CCLIX 2, p. 1549.
[5] J. G. Frazer, *The Golden Bough*, VI, 141 sqq.

Die Nabe ist in der chinesischen Philosophie das Leere, das Nichtseiende, und dieses ist die Essenz des Seienden. Denn der Tao-Te-King sagt: „Dreissig Speichen treffen sich in einer Nabe. Auf dem Nichts darin (dem leeren Raum) beruht des Wagens Brauchbarkeit." Dort entsteht aus dem Nichtsein das Sein. – In der Alchemie bezeichnet das Rad den zirkulierenden Prozess, der auf- und absteigt, was sich mit dem Wachsen und Abnehmen des Mondes im Texte vergleichen lässt. Auf einer alchemistischen Abbildung wird das achtspeichige Rad von Mercurius gedreht.[1] Interessanter noch als Vergleich mit der Textstelle ist die mystische Deutung des Rades bei Jakob Böhme. Es erscheint dort als eine Ganzheitsvorstellung: Im Innern des Rades der Natur wohnt die Gottheit.[1] – Das Rad ist ein typisches Maṇḍalasymbol, seiner Rundheit wegen, Symbol des Selbst; auch ist charakteristisch an ihm das sich-Bewegende. – Im älteren Buddhismus sind Rad und Weg synonyme Symbole für Werden, Wachsen, Fortschritt, namentlich für den Prozess des religiösen Werdens, worin der Mensch sich als Wanderer auf dem Wege befindet.[2] – Das sich-Bewegende bedeutet auch die Zeit. So wird die Vision einer Weltuhr mit ihren Rhythmen von C. G. Jung gedeutet als ein dreidimensionales Maṇḍala mit kosmischem Aspekt, als ein Inbegriff von Raumzeit, mathematisch also von vierdimensionalem Charakter.[3] Sie drückt die Zeitqualität des Selbst aus. Raum hat drei Dimensionen; Zeit ist die vierte. Darum besteht die vollständige Bestimmung eines Vorgangs in der Angabe von drei Punkten im Raume und der Zeit. Die Zeit lässt das Selbst sichtbar werden, das Selbst manifestiert sich im Zeitablauf. Darum ist Christus auch identisch mit dem Kirchenjahre. Ebenso ist das Horoskop in der Astrologie ein Maṇḍala, das von der Zeit bedingt ist. – Im Texte ist die Zeit sechzehnteilig, das ist viermal vier, gehört einer Vierersymbolik an, ist Symbolik der Ganzheit. – Das Loch in der Nabe bleibt unbewegt. Der Ātman ist im Ablauf das Unbewegte. Aber das Rad geht schnell herum, und mit desto mehr Kraft, je näher eine Stelle bei der Radfelge ist. Wenn man sich nun den Ātman als die Nabe vorstellt, den Rand als die Welt, so wirkt der Einfluss der Welt um so mehr auf den Menschen, je näher er sich dem Rande befindet, und um so weniger, je mehr er sich aus der Welt zurückzieht und näher beim Ātman ist. Wenn der Mensch sich zurückzieht, kann die Welt ihm nichts anhaben, hat keinen Anknüpfungspunkt an ihn mehr. Er lebt dann in der Leere. Als Buddha von den Dämonen angefallen wurde, war

[1] C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 229–233.
[2] Mrs. Rhys-Davids, *Zur Geschichte des Rad-Symbols, Eranos-Jahrbuch*, 1934.
[3] *A.a.O.*, p. 280–294.

er nicht da; sein Sitz war leer.[1] – Der Text endet mit den Worten: „Wenn er mit dem Ātman lebt, ist er mit Verlust des Radkranzes hindurchgekommen.“ Das bedeutet, dass dieser Mensch den Kranz des Rades (seine Habe) verlassen hat, und dadurch an der richtigen Stelle, in der Nabe, beim Ātman angekommen ist. Er hat sich aus der Welt zurückgezogen, ist nicht mehr dort, ist nicht mehr angreifbar; Bedrückung trifft ihn nicht mehr, denn er ist in der Mitte angelangt, er lebt nur noch im Ātman.

Es folgt eine Ātmanstelle in 1.5.17–20. Ein Mann, der seinen Sohn richtig belehrt hat, und vor seinem Tode mit ihm die benötigten Formeln ausgesprochen hat, geht bei seinem Tode „mit seinen Lebenshauchen ein in den Sohn. Dann gehen die göttlichen unsterblichen Lebenshauche in ihn selber ein: aus Erde und Feuer die göttliche Rede, aus Himmel und Sonne der göttliche Geist, aus Wassern und Mond der göttliche Atem.“ Hier also dieselbe Dreiheit: Rede, Geist und Atem, wie im Anfang des Kapitels, und dieselben sechs kosmischen Elemente wie in 11–13. So wird jener Sterbende zum „Ātman aller Wesen“. Der richtig sterbende Mensch tut den Weg, den der Ātman ging, um sich in der Welt zu realisieren, umgekehrt.

Der wissende Sterbende bekommt die göttlichen Lebenshauche, die göttlichen Rede, Geist und Atem. Die Macht des Toten wird so erhöht. Die Toten sind mächtiger als die Lebendigen, sind überlegen an Kraft und Einsicht.[2] Sie üben ihre Macht in wohltätigem und in schrecklichem Sinne. Viele Völker kennen solch eine Rangerhöhung des Toten zu sehr viel grösserer Macht. Die Griechen verehren in ihren Heroen die Geister bestimmter Verstorbenen, die nach dem Tode erst zu Heroen geworden sind, eine Ausnahme unter den Verstorbenen bilden, Vorväter aus ferner Vorzeit.[3] Ihr Kult ist ein Ahnenkult, die Verehrung jener Ahnen, die unsterbliches, erhöhtes, ewiges Leben erlangten. – Psychologisch wird beim Tode das Ichbewusstsein ausgelöscht, die Ichbeschränkung fällt weg; der Ātman, das Selbst überlebt, und es findet Angleichung an das Selbst statt. Dass der Gestorbene dabei zum Ātman aller Wesen wird, könnte Andeutung sein davon, dass der Gestorbene nach dem Tode eine enorme Ausdehnung erfahren wird, weil er nun mehr Anteil an allen Wesen bekommt, obwohl er vorerst wohl noch, wenigstens teilweise,

[1] Z.B. auf dem Relief des Stūpa von Amarāvatī (siehe H. Zimmer, *Philosophies of India*, Bollingen Series xxvi (1951), p. 472–3).
[2] G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (1933), p. 111–6.
[3] E. Rohde, *Psyche* (1894), p. 142 ff.

Persönlichkeit behalten wird, was ja Geistererscheinungen und Geisterträume wahrscheinlich machen. – Die meisten Inder aber glauben an ein restloses Aufgehen im Ātman.

„Wie alle Wesen diese Gottheit fördern, so fördern alle Wesen den also Wissenden." Die Frage ist, wer „diese Gottheit" ist. Wie es buchstäblich dasteht, wäre es der Ātman. Aber sonst wird der Ātman nicht als Gottheit bezeichnet; er ist eben, dér er ist. Und die Zufügung, dass alle Wesen ihn fördern, wäre auch wohl nicht in solchen Worten vom Ātman ausgesagt. Der Gedanke an sich wäre schon richtig und möglich; er wird im „Honig"-Kapitel deutlich ausgesprochen, nl. dass alle Wesen und der Ātman einander gegenseitig „Honig" sind. Aber trotzdem scheint es wohl richtig, hier an Prajāpati zu denken, auch weil dieser in vorhergehenden und folgenden Absätzen besprochen wird.

1.5.21–22. Am Ende von Absatz 21 und Anfang von 22 steht ein Satz, der mehrmals in ähnlicher Form im Texte vorkommt, worin Ātman zusammengesetzt ist mit *adhi*, auf, über: *adhyātmam* – mit bezug auf den Ātman. Der Satz ist: „So in bezug auf den Ātman. Dann in bezug auf das Göttliche." Es hat 2.3.3–4: „So in bezug auf das Göttliche. Dann in bezug auf den Ātman." und 3.7.15: „So in bezug auf die Wesen. Dann in bezug auf den Ātman." An allen drei Stellen ist die Rede von einer Serie von göttlich gedachten Wesen den körperlichen und geistigen Eigenschaften der Wesen oder Menschen gegenüber. In 1.5.21–22 steht eine Mythe über Rede, Auge, Ohr und Atem, die Feuer, Sonne, Mond, Wind gegenübergestellt werden. Ebenso werden in 2.3.2–5 Wind, Luftraum und Sonne mit ihrem Puruṣa dem Atem, dem Raum im Ātman und dem Auge mit seinem Puruṣa gegenübergestellt. Ebenso werden in 3.7.3–23 Erde, Wasser, Feuer, Luftraum, Wind, Himmel, Sonne, Himmelsgegenden, Mond und Sterne, Raum, Finsternis, Glanz, als das Göttliche den Wesen gegenübergestellt, und dann die Wesen dem Ātman gegenüber in Atem, Rede, Auge, Ohr, Geist, Haut, Erkenntnis, Samen. In dieser Serie ist jedenfalls nicht nur von Göttern die Rede, vielmehr von Elementen und darauf Bezüglichem; darum ist es besser mit „Göttliche" und nicht mit „Götter" zu übersetzen. Diese Übersetzung wird auch noch gestützt durch das in 1.5.22 gleich Folgende: Das Feuer wird brennen, die Sonne erhitzen, der Mond scheinen; „so die andern Gottheiten, je nach ihrer Göttlichkeit", ihrem göttlichen Wesen.

Im „Honig"-Kapitel (2.5) kommt das Wort *adhyātmam* dreizehnmal vor. Aus jener Stelle geht klar hervor, dass der Ātman in dieser Zusammensetzung die Bedeutung des alldurchdringenden Ātman hat, der sich in

den Lebewesen wesentlicher ausdrückt als in den Elementen (siehe spätere Darlegung).

In 3.1.10 kommt *adhyātmam* in verwandter Bedeutung vor. Der Udgātar singt beim Opfer drei Lieder. Aśvala fragt darüber: „Welche sind sie, die in bezug auf den Ātman stehen?" Yājñavalkya antwortet: „Der Aushauch ist das Eingangslied, der Einhauch das Begleitlied, der Durchhauch das Preislied."[1] Die Lieder werden also in bezug auf den Ātman mit drei Hauchen gleichgestellt. Der Hauch, der Atem, Prāṇa, ist im Menschen, was bei den Göttern und in den Elementen der Wind, Vāyu ist; das lesen wir an vielen Stellen. Der Ātman hat an unserer Stelle also wieder Verbindung mit etwas Wesentlichem im Menschen. Dieses Wesentliche ist hier der Prāṇa, das Prinzip des Lebens, der Aushauch und der Einhauch, die den fortwährenden Rhythmus darstellen, die Schwingung zwischen den Gegensätzen. Er hat eine gegensatzvermittelnde Wirkung, was man auch seine transzendente Funktion nennen kann, die Wirkung des Selbst.[2] So tritt der Ātman hier auf als die Vermittlung zwischen Diesseitigem und Jenseitigem, so wie das Opfer. Die drei Lieder bringen als Teile des Opfers die Vermittlung mit den Göttern. Die Mādhyandina-Rezension hat das klarmachen wollen und fügt vor der obengenannten Frage noch ein: „So in bezug auf das Göttliche. Dann in bezug auf den Ātman." Der Wind ist auch die Vermittlung zwischen Diesseitigem und Jenseitigem; in 3.7.2 heisst er „der Faden, durch den diese Welt, die jenseitige Welt und alle Wesen verknüpft sind." Der Udgātar gewinnt im Texte dann durch das Singen dieser Lieder die Erdenwelt, die Luftraumwelt, die Himmelswelt. Das Opfer ist Vermittlung zum Kosmos, stellt die Verbindung damit her. Die Mādhy.-Rez. lässt den Udgātar anstatt jener Welten alles Atemtragende auf Erden gewinnen, was Vermittlung zu allem Lebendigen bedeutet.

In 5.14.1–4 wird die Gāyatrī, das wichtigste Versmass, seiner acht Silben wegen verglichen mit drei Welten, drei Veden, drei Hauchen, deren jede Gruppe einen Fuss von ihr bildet. Aber sie steht fest auf ihrem vierten Fusse, der erhitzenden Sonne; diese auf der Wirklichkeit, die das Auge ist; diese auf der Kraft; diese auf dem Atem. So steht die Gāyatrī fest in bezug auf den Ātman. Sie beschützt (*trā*) die Hausgenossen (*gaya*), die die Lebenshauche sind. Wie in 3.1.10 haben wir auch hier eine Verbindung zwischen *adhyātmam* und dem Lebensatem, Prāṇa, der den endgültigen

[1] Für die Übersetzung von *prāṇa* und *apāna* als Gegensätze folge ich W. Caland, *ZDMG*, 55, p. 261–5.

[2] C. G. Jung, *Psychologische Typen* (1950), p. 641–51.

Stützpunkt der Gāyatrī bildet. Ferner müssen die Prāṇas dienen zur Etymologie des Wortes Gāyatrī.

1.6.1–3. „Dieses ist eine Triade: Name, Form, Werk.“ Wir haben, wie schon angedeutet, wieder eine Triade vor uns, die den Ātman darstellt. Werk ist tastbar, sichtbar, formulierbar. Form ist halbkonkret und hängt mit der Materie zusammen; sie ist nicht selber Materie, aber von ihr abhängig. Materie kann man sich auch ohne Form vorstellen. Name ist das ganz Immaterielle, das doch noch Identität besitzt. Name, Form, Werk sind nicht ein völliger Hinweis auf diese Welt, sondern vielmehr heilige, unbestimmte Sachen, Vorstellungen, aber noch nicht diese Welt. Werk hat noch am meisten mit dieser Welt zu tun. Name existiert nur für den Menschen; für ihn kommt er hinzu. Das menschliche Bewusstsein erkennt die Realität. Name ist λόγος, ist Realisierung im menschlichen Bewusstsein. In 1.4.1 heisst es: „Daher wurde er Ich, dem Namen nach,“ was auch die Realwerdung des menschlichen Bewusstseins meint. – „Von den Namen ist die Stimme der Spruch, von den Formen ist das Auge der Spruch, von den Werken der Ātman.“ Das Wort Ātman hat an letzterer Stelle eine Bedeutung, die zum grösseren Teile körperlich gedacht ist; es ist aber nicht das gewöhnliche Wort für Körper. Diese Bedeutung weist darauf hin, dass der Ātmankomplex sowohl das Seelische als auch das Leibliche umfasst als ein noch ungetrenntes Ganzes, was den Begriff enorm ausdehnt.[1] – Die Stimme ist mehr auf die Sinnesfunktionen konzentriert als der Name, bringt dem Menschen erst die Möglichkeit der Namengebung, so wie das Auge das Sehen ermöglicht, der Körper die Leistung der Werke.

Name, Form und Werk geben eine viel präzisere Vorstellung als Rede, Geist, Atem. Die Begriffsentwicklung geht in die Richtung der Eindeutigkeit. Diese Dreiheit ist viel weniger unbestimmt, ist eindeutiger als die in 1.5. Man könnte dies damit vergleichen, dass oft erst mehrmals ein vieldeutiger Traum kommt, und erst nachher einer mit einer genaueren Darstellung des Problems. So macht der Inder es hier, er amplifiziert weiter. Diese eindeutigere Triade zeigt die Abstufungen: abstrakt, relativ immateriell und ganz materiell.

Name und Form werden weiterhin als die Wirklichkeit bezeichnet. Werk wird dabei fortgelassen, das sich Ändernde dem relativ Bleibenden von Name und Form gegenüber. Wirklichkeit ist hier der von Name und

[1] Siehe mehr hierüber in Kapitel III, p. 119.

Form formulierte Archetypus des Selbst, ist noch nicht die Vorstellung von etwas physikalisch Konkretem in unsrem Sinne, denn Name und Form sind noch nicht konkret. Erst waren es als Götter, jetzt als Begriffe formulierte Archetypen. Der Archetypus an sich ist eine Möglichkeit. Erst in mythologischen Bildern, wie im *Ṛgveda* oder wie im *Gilgamešepos*, ist er formuliert. – Als Schluss, als Lysis, heisst es: „Der Ātman ist das Unsterbliche, verhüllt von der Wirklichkeit." Der Ātman hat also ein Äusseres, Sichtbares, Bewussteres, die Wirklichkeit, und ein Inneres, Unsichtbares, Unbewussteres, das Unsterbliche. Das ist anders als in 1.5: dort waren Abstufungen, die auf Werte gehen, hier solche, die auf Äusserliches und Innerliches gehen. Der Ātman ist das Innerliche, aber zugleich ist er selber alles Existierende. Denn diese Triade *ist* er auch. Auffallend ist, dass der Ātman auch die dreifache Welt ist. Das Selbst ist die sichtbare Welt und alles was sich dort befindet; jenes alles ist Verbundenheit mit dem Ātman. Der Ātman manifestiert sich in allem. So wird in 2.4.6 von den Ständen, Welten, Göttern, Wesen auch ausgesagt, dass sie der Ātman sind. – Am Schluss werden Atem und Ātman im Texte gleichgestellt, in Übereinstimmung mit der zentralen Stellung, die der Atem, Prāṇa, als Lebensprinzip an sich hatte, wie schon erwähnt.

In 1.5 wie auch in 1.6 ist jedesmal ein Stück des Urbildes Ātman sichtbar geworden. Aber wenn etwas von einem Archetypus sichtbar wird, wird zugleich das Übrige dunkler. Dann fragt sich der introvertierte Inder: ist nun hiermit der Ātman gefangen? Nein: Name, Form, Werk ist Ātman, aber dennoch ist er nicht darin aufgelöst; er ist auch noch unsichtbar. Das Geheimnis des Archetypus bleibt bestehen. Der Ātman ist mehr als jene drei formulierten Archetypen, ist der hinter ihnen verhüllte Archetypus selber. Das Wesentliche ist was nicht formuliert ist, der Archetypus an sich, das Unbewusste, das Unerkennbare. Hier zeigt es sich wieder, dass das Unbewusste für den Inder das Wichtigste ist. – Die Wirklichkeit, die Welt, verhüllt das Unsterbliche, den Ātman, behindert ihn also, was auch den einzigartigen Wert des Ātman, des Unbewussten, beweist. Aber hier findet sich noch nicht die spätere Verachtung dieser Welt, wie sie namentlich der Buddhismus bringen wird; denn der Ātman ist diese Triade, die Welt. Das Eine ist ebensowohl wahr wie das Andere: der Ātman ist das Unsterbliche, verhüllt von der Wirklichkeit *und* die Wirklichkeit selber, zwei Begriffe, die für das logische Denken so sehr verschieden sind, dass sie vorbildlich die endlose Ausgedehntheit und die Paradoxie des Ātmanbegriffes beleuchten.

2.1.20. Dieser Absatz ist der Schluss eines Kapitels, worin der Brahmane Gārgya dem Kṣatriya Ajātaśatru das Brahman verkünden will (1–13). Als aber Ajātaśatru meint, durch die Aussagen Gārgya's sei das Brahman nicht erkannt, wird Gārgya sein Schüler. Dann lehrt er ihn, wo der Puruṣa eines Schlafenden war (15–19), nl. im Raum im Herzen und nach Wunsch im Leibe sich herumbewegend; und in tiefem Schlafe, von nichts wissend, durch die 72000 Hitā-Adern herbeigeglitten, liegt er im Herzbeutel. – Die Untersuchung über das Brahman, die darauffolgende Besprechung des Puruṣa im Schlafe und die Aussage über den Ātman in 20 formen also ein Ganzes im Texte, und 20 ist der endgültige Höhepunkt, die Konklusion, das Beste, das Ajātaśatru dem Gārgya mitteilen kann oder will. Auch ist 20 mit dem Vorhergehenden noch etwas näher verbunden durch das Pronomen *sa*, das den Puruṣabegriff in 15–19 wohl mit dem Ātman in 20 verbindet. Er (das wäre dann der Puruṣa) ist wie die Spinne, die mittels des Fadens hinausgeht, und wie das Feuer, aus dem winzige Funken hervorgehen. Der Satzbau bezieht diese Vergleiche aber jedenfalls auf den Ātman: „Wie die Spinne mittels des Fadens hinausgeht, wie aus dem Feuer Funken hervorgehen, so gehen aus diesem Ātman hervor alle Lebenshauche, alle Welten, alle Götter, alle Wesen", in der Mādhy.-Rez. auch noch „alle diese Ātmānas." Wir haben hier zwei Dinge, womit der Ātman verglichen wird: die Spinne, die an ihrem eignen Faden überall hingeht, als ein Lebensprozess, der sich an einer Linie entlang bewegt, ein Bewegendes, aus dem Lebendiges hervorkommt; und das Feuer, ein Statisches, ein Zentrum, woraus Funken emanieren. Beide sind belebende Impulse, besagen, wie der Ātman dynamisch wirkt, funktioniert. Psychologisch hiesse dies: Wenn man aus dem Selbst heraus lebt, hat das Leben einen „Faden", und damit bewegt man sich. Wer das Selbst realisiert hat, sprüht „Funken", teilt seine geistige Erleuchtung seiner Umgebung mit. Über die Bedeutung der Spinne als Symbol des Selbst sagt C. G. Jung: „Man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, als ob der unbewusste Prozess sich spiralförmig um ein Zentrum bewege, dem er sich langsam annähert, wobei die Eigenschaften der „Mitte" sich immer deutlicher abzeichnen. Nicht selten wird die Mitte als Spinne im Netz dargestellt, namentlich dann, wenn im Bewusstsein noch die Einstellung der Angst vor den unbewussten Vorgängen überwiegt. Des öftern macht es den Eindruck, als ob die persönliche Psyche wie ein scheues Tier, fasziniert

und geängstigt zugleich, um diesen Mittelpunkt herumjage, immer fliehend und doch stets näher rückend."[1] – Die zwei Vergleiche im Texte ergänzen einander. Man könnte denken, der eine genüge, das an seiner Stelle bleibende, ruhig immerfort brennende Feuer, woraus die Funken aufschiessen als seine Produktion in der Realität. Aber auch das Entgegengesetzte wird betont: Der Ātman bewegt sich fortwährend, wie die aus eigener Kraft gehende Spinne, ihren Faden hinterlassend, der sich seinerseits passiver verhält als der auch selber aufschiessende Funke. So werden die Emanationen vom Ātman von zwei Seiten her in ihrem Verhältnis zum Ātman beleuchtet, und diese Emanationen werden dann Lebenshauche, Welten, Götter und Wesen genannt. Alle Welten sind Bereiche des Existierenden, denn die diesseitige Welt ist eine von vielen. In andern wohnen die Götter, die archetypischen Bilder, die eine endlose Existenz verpersönlichen, wodurch sie sich von allen Wesen, von allem was lebt, unterscheiden. Alle Lebenshauche sind wohl die Essenz von beiden, Wesen und Göttern, so wie im nächsten Satze nur die Lebenshauche Wirklichkeit genannt werden. Lebenshauche heissen im Sanskrit *prāṇās*, und der eine wichtigste prāṇa, der Atem, ist die Lebensessenz, das Wesentliche in jedem Lebewesen. Der Ātman ist die Grundessenz alles Lebendigen: der Welten, wo sie auch existieren, der Götter, der archetypischen Bilder, die für den Inder wichtiger sind als die Menschen, und aller Wesen, die in dieser Welt wohnen. Er ist es der macht, dass alles Existenz bekommt und existiert; er ist aber hier nicht die Totalität selber. Die Mādhy.-Rez. fügt hinzu: alle diese Ātmānas. Das ist wichtig, gemeint sind mit diesem Plural die unterschiedenen Ātmānas, wie sie sich in jedem Menschen und in jedem Lebewesen offenbaren. Aus dem einen Ātman kommen alle die vielen Ātmānas hervor, die auch wieder der eine Ātman sind; der Ātman kehrt zu sich selber wieder, jetzt geteilt in den unterschiedenen Lebewesen. Mit Ātmānas muss noch Tieferes, Wesentlicheres gemeint sein als mit Lebenshauchen; die Ātmānas stehen ja dem Ātman am allernächsten, sind auch ganz er selber. – Der letzte Satz lehrt: „Seine Geheimlehre ist: 'Wirklichkeit der Wirklichkeit'." In der wahrnehmbaren Wirklichkeit ist überall der Ātman als hintergründige Wirklichkeit verborgen. Denn der Genitiv besagt, dass die Ātmanwirklichkeit eine andere, höhere, tiefere, innerlichere ist als die Lebenshauchwirklichkeit. Anderseits aber ist die Verwendung desselben Wortes „Wirklichkeit" zugleich eine Andeutung davon, dass der Ātman auch die reale Wirklichkeit ist, was 1.6.1–3 deutlicher aussprach.

[1] *Psychologie und Alchemie*, p. 297–8.

2.4 resp. 4.5. Yājñavalkya will fortgehen von seinen beiden Gattinnen, um fortan als Einsiedler zu leben. Er will jeder von seiner Habe geben, aber Maitreyī will keine Habe, weil diese nicht unsterblich macht. Sie bittet ihn, ihr seine Weisheit mitzuteilen, und so verkündet er seiner geliebten Gattin, ihm noch teurer dieser Frage wegen, das lange folgende Kapitel, das zweimal im Texte vorkommt. Dieses einleitende Gespräch erklärt, warum Yājñavalkya anfängt mit der Liebe zu Gatte und Gattin, und abschliesst mit der Besprechung des Zustandes nach dem Tode. Der Stil des Kapitels ist typisch und auffallend. Jedesmal wird derselbe Satz wiederholt, nur mit Abänderung des Hauptwortes: Gatte, Gattin, Söhne usw., eine einfache, aber eindrucksvolle Methode, die im Texte besonders bei wichtigen, mit Emotion geladenen Mitteilungen befolgt wird.

2.4.5 resp. 4.5.6. Der Gatte, die Gattin, die Söhne usw. sind teuer, nicht damit man sie selber liebt, aber damit man den Ātman liebt. Eine sehr interessante Feststellung. Gatte, Gattin usw. sind für den Inder relativ unwirklich im Vergleich mit der Wichtigkeit des Ātman, für den allein man die Beziehungen zu Menschen und Dingen pflegen soll. Eine solche Aussage suchen wir vergebens in der christlichen Literatur; sie ist dort nicht möglich, weil Gott und Mensch im Christentum meistens grundverschieden gedacht sind.[1] Bei den Indern aber konnte dieser Gedanke aufkommen, weil für sie der Ātman auch *im* Menschen und in der Natur lebt. So entstand die Auffassung, dass erstens alle intim menschlichen Beziehungen hergestellt werden sollen, nicht für sie selber, nicht damit man sie liebt, sondern damit man den Ātman liebt, ein ungeheuer wichtiger Gedanke. – Auch im Westen findet sich aber eine erstaunlich genaue Analogie hierzu, nämlich die Entdeckung der Jungschen Psychologie, dass eine vertiefte, jenseits von verblendenden Projektionen stehende menschliche Beziehung sich eigentlich nur über dem Erlebnis des Selbst aufbaut, und dass das geheime Zentrum der Seele der Faktor ist, der den Menschen aus der Einsamkeit reiner Ichhaftigkeit erlöst und in ein Netz unausweichlicher menschlicher Beziehungen hineinstellt. Nicht ein Liebesverhältnis zu einem Partner ist hier das Ziel, aber die Realisierung des eigenen Zentrums oder Wiederverbindung damit.[2] Das ist wohl

[1] Bei den Mystikern ist das persönliche Verhältnis zu Gott in Form der „Gottes Minne" zwar essentiell und gerichtet auf das Selbst im Innern, aber dies darf immer nur ein Teil ihres Bestrebens sein, und kann sich darum nie so frei entwickeln wie im Indischen, denn daneben müssen sie die katholische Glaubenslehre über den Gott im Himmel, die Dreieinigkeit, die Erbsünde und so Vieles mehr anerkennen, und falls sie das nicht genügend tun, werden sie als Heretiker ausgestossen.

[2] Siehe C. G. Jung, *Die Psychologie der Übertragung*, Kap. 6: Der Tod.

genau die Geisteshaltung, die der Upaniṣadautor auch hatte.[1] Im Osten ist das bewusst. Die Inder sind sich bewusst, dass die Realisierung des Ātman, des Selbst, ihr einziges Lebensziel ist, was im Westen sehr selten der Fall ist. Die Kenntnis von der richtigen Beziehung zum Äussern geht bei den Indern somit über die Kenntnis von der Beziehung zum Innern, durch Meditation. Das ist wieder charakteristisch für ihre Introversion.[2] – Man liebt den Gatten nicht aus leidenschaftlicher ichhafter Liebe, sondern weil man durch Liebe zu ihm dem Wesen des Selbst näher kommt. Die begehrliche Liebe wird damit richtigerweise entwertet. Auch die eigene Person wird entwertet, was Nachteile in sich birgt. Extrem leitete das z.B. zur Verbrennung der Frau nach dem Tode des Mannes, weil sie ja seelisch zu ihm gehört, und bei ihm bleiben soll. Der Körper der Frau wird dabei nicht berücksichtigt. Für westliches Gefühl ist das eine Grausamkeit. Dazu liegt darin ein primitiver Konkretismus, da ja jede Seele zu jeder andern gehört. – In 2.4.5 werden nach Gatte und Gattin noch acht weitere Gruppen wertvoller Dinge der Reihe nach besprochen, in 4.5.6 noch zehn. Letzteres ist wohl sekundär, durchbricht die schöne drei-Dreiersymmetrie. Denn es sind drei Gruppen von drei: a) die nächste Familie: Mann, Frau und ihre Fortsetzung in den Söhnen, b) Habe, Besitz und die beiden wertvollen Stände, die die soziale Stellung bestimmen, c) alle Welten, derer die Inder sich ja viele denken, und ihre Bewohner, nl. Götter und Wesen. Schliesslich folgt als Zusammenfassung das All. In 4.5.6 wird hinzugefügt Tiere und Vedas, in der Mādhy.-Rez.

[1] In der Alchemie tun der Alchemist und seine Soror dasselbe, wenn sie den Stein der Weisen zu verfertigen versuchen (Abbildungen aus dem „Mutus Liber" bei C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 333, 356). Sie sind verbunden durch das überpersönliche Ziel, die Herstellung ihres Selbstsymbols. Aber bei ihnen ist das primitiv in den Stoff projiziert; es ist ihnen noch nicht oder fast nicht bewusst, dass sie das Selbst suchen. – Die Alchemistenpaare sind manchmal verheiratet, aber nicht immer, z.B. Zosimos und Herakleia nicht, Mrs. Atwood und ihr Vater ebensowenig.

[2] Es ist merkwürdig, wie falsch dieser Absatz wohl gedeutet wird, nl. als hässlicher Egoismus: Paul Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, I (1906), p. 136: „Dans les Upaniṣad le prochain est un instrument de salut. Si on lui fait du bien, ce n'est pas pour le rendre heureux, c'est en vue de la récompense qu'on en recueillera soi même. La Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad le laisse entendre quand elle dit: „Ce n'est pas pour l'amour du mari que le mari est cher, mais pour l'amour de soi même". La pensée de Yājñavalkya n'a pu être interprêtée que dans le sens de l'égoisme le plus odieux." – Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, p. 415, sieht ein, dass kein extremer Egoismus gemeint ist, aber die tiefe Weisheit dieses Kapitels entgeht ihm dennoch, weil für ihn der Ātman nur „das erkennende Subjekt in uns ist", so „dass wir alles in der Welt nur insofern erkennen, besitzen, lieben können, als wir es als Vorstellung in unserm Bewusstsein tragen." Der Ātman ist eben unendlich mehr als eine dem Ich bewusste Vorstellung, ist nicht klar intellektuell philosophisch deutbar; er ist das Subjekt des Unbewussten mit seiner Weisheit, seinen Erneuerungs- und Vertiefungsmöglichkeiten, und hat nichts mit dem vorstellenden Ich zu tun.

fehlen die Tiere, kommen aber nach den Vedas die Opfer hinzu, an sich zwar wichtige Dinge, die aber die Dreiersymmetrie stören, die vom menschlich Wertvollsten geht über das, was hier sonst noch bindet, zum grossen Überblick von dem, was irgendwo lebendig und bestehend gedacht wird, um dann kurz zusammenzufassen: das All. Diese Zusammenfassung mit dem All ist typisch für den überall die Einheit suchenden Inder. All diese Dinge sind nicht wertvoll an sich, aber der Ātman in und hinter ihnen ist das Wertvolle. Erst durch Ātmanerkenntnis bekommt man die richtige Einsicht in die uns umgebende Wirklichkeit. – Diesem Ātman soll man sich nähern durch Visionen, Auditionen, Meditationen, Kontemplationen. Dadurch und durch Erkenntnis des Ātman wird das All gekannt. Durch Erkenntnis des Innern wird das Äussere gekannt. Vgl. auch 2.4.14 resp. 4.5.15.

2.4.6 resp. 4.5.7. Wer den Brahmanenstand höher wertet als Rücksicht auf den Ātman zu nehmen, wird von ihm preisgegeben, ausgestossen. Wer das aus dem Auge verliert, stellt den Brahmanenstand zu hoch, wird sein Opfer. Er kann einen nicht zerstören, solange man ihn nicht als das Einzige sieht. Der Brahmanenstand ist Ausdruck des Ātman, drückt das Wesen des Selbst aus, des Unbewussten, ist aber nicht das ganze Unbewusste. Die Stände sind maṇḍala-artig aufgebaut, Symbole des Selbst, aber nicht das Selbst selber; sie sind darin enthalten. So ist die katholische Kirche in manchem Betracht Darstellung des Selbst, der Papst ist es, die rotgekleideten Kardinäle, die heilige Stadt sind es; sie alle sind Selbstsymbole. Freilich wenn man sie blind verehrt, kann solche Verehrung zerstörend wirken. – Wo es den Kriegerstand betrifft tritt noch deutlicher hervor, dass man ihn nicht überwerten darf. Kämpft man, weil man Soldat ist, und nicht mehr um des Sinnes, der Funktion willen, dann wird man geopfert, ruiniert, dem autonomen Kollektivprinzip preisgegeben. Wer sich damit identifiziert, wird dessen Opfer. Die richtige Art ist, dass er einem nur aus Liebe zum Ātman teuer ist. Das ist ein Hinweis darauf, wie menschliche Beziehungen richtig funktionieren, wenn der Einzelne mehr auf den Ātman konzentriert ist als auf die menschliche Sache. Verglichen mit 5 resp. 6 sehen wir, dass nicht die eng menschliche Verbindung (Gatte, Gattin, Söhne) so ein Preisgegebensein bewirkt, wohl weil es eine relativ noch individuelle Gruppe ist, auch nicht Habe, weil diese als zum Individuum gehörend empfunden wird, sondern die höheren Stände, die Welten, Wesen und Götter, also alle höheren lebendigen Gemeinschaften. Psychologisch gesprochen sind sie irdische Verwirklichungsformen des Selbst. Doch bergen sie ebendadurch die Gefahr in sich, dass man ihre symbolische Bedeutung vergisst und damit die wandelbare, die sich stets selbst erneuernde Seite des Selbst übersieht. – Diese

Gemeinschaften, Wesen sind alle selber auch der Ātman; das ist eine wichtige Konstatierung, die hier hinzukommt, und weiter führt als 5 resp. 6, der sich damit begnügte, dass sie aus Liebe zum Ātman teuer sind. Dasselbe sagte 1.6.3 von der Triade Name, Form, Werk, die Ātman ist. Man darf dieses Wissen aber nicht zu stark betonen; sonst würde man gerade fehlgehen.

In 2.4.7–12 resp. 4.5.8–13 wird der Ātman in weiteren Vergleichen verdeutlicht. In 2.4.7–9 resp. 4.5.8–10 wird er verglichen mit dem Ton in Musikinstrumenten, nl. Trommel, Muschel, Laute. Die Töne aussen kann man nicht greifen, aber den Ton greift man, wenn man Trommel oder Trommelschläger greift. Der Ātman wird erklärt durch den Gegensatz zwischen den vielen Tönen aussen und dem einen Tonbegriff innen, der die Möglichkeit, die Potenz zu allen Tönen im Verborgenen enthält. Zum Kernort, wo er entsteht, muss man gehen, um den Ton zu greifen. Der Ātman ist der Ton. Der Ton nun ist weitweg hörbar, aber nur am Orte der Entstehung greifbar. Und sogar das will nicht recht einleuchten. Denn den Ton selber greift man eigentlich nicht, aber die Trommel, das Instrument, mit dem man ihn klingen lassen könnte. Diese Komplizierung, Erschwerung des Weges zum Ātman macht jenen Vergleich zu einem recht vorzüglichen für das Schwerzugängliche, für den tiefen Sinn des Ātman. Auch ist es so, dass wénn man die Trommel ergreift, der Ton abreissen kann. Denn wenn man mit rationellem Denken das Ātmanerlebnis greifen, es ganz bewusst machen will, hört das Erlebnis auf, verliert seine Bedeutung. – Man erhält den Ton durch Greifen der Trommel oder des Trommelschlägers. Das erste ist viel wesentlicher als das zweite. Das Instrument ist das wesentlich Notwendige; Schläger, Spieler können ja viele beliebige Menschen sein. Aber dennoch gehören beide zusammen als Phänomene des Bewirkten und Bewirkenden. – Der Brahmanenstand und die andern Gemeinschaften in 6 resp. 7 können irgendwie mit dem Ton verglichen werden, denn alle sind Symbole für den Ātman. – Psychologisch ist der Ort, wo der Ton entsteht, die innere psychische Erfahrung des Individuums. Éine Trommel nur ist es, wo der Ton geboren wird; das ist das individuelle, eigene Wesen. Der Inder macht seine Erfahrung in der Seele. Der Protestant versucht, den Ort des Entstehens zu greifen; der Katholik dagegen wendet seine Hingabe mehr an die Verwirklichungsformen des Selbst. – Der Ton ist ein sehr zutreffendes Symbol für den Ātman, weil er so schwer greifbar, eigentlich unerfassbar ist, in Wesen evasiv. Auch ist der Unterschied zwischen dem Ton an sich und dem bestimmten Ton, der aus einem Instrument hervorgebracht wird, und hernach der Übergang vom Tone am Orte der Entstehung zu den ver-

schiedenen Tönen aussen, die weithin gehört werden, schwer bestimmbar, ähnlich wie der Ātman an sich übergeht in bestimmte Individuen, und weiterhin seine Auswirkungen hergibt in vielerlei menschlicher Tätigkeit. Der Nachdruck fällt hier aber auf das schwer Greifbare, auf das Vage des Ātman und seiner Emanationen im Individuum. Wichtig ist, dass eben aus der Musik, dieser vagsten und geistigsten Kunst, dieses Symbol hergeholt wird. Es wird dreimal wiederholt, wohl weil es als ausserordentlich zutreffend empfunden wurde.[1]

2.4.10 resp. 4.5.11. Der Ātman wird mit einem Feuer verglichen, wie schon in 2.1.20. Dort waren es winzige Funken, hier Rauchwolken, die daraus hervorgehen. Dort waren es Lebenshauche, Welten, Götter, Wesen, die aus dem Ātman hervorgehen; hier werden zwölf Arten von weisen Schriften von ihm ausgehaucht. Das Feuer ist der Kernpunkt, das Zentrum, psychologisch das Selbst. Daraus emanieren allerhand Wissenschaften, wie die Rauchwolken einzeln aus frischem, feuchtem Holze aufsteigen. Zwischen dem Feuer und seinen Rauchwolken ist der Unterschied grösser als zwischen dem Ton am Entstehungsorte und den daraus resultierenden Tönen aussen. Das letzte betont die Einheit des Ātman in allem, das erste den Unterschied zwischen dem erleuchtenden Ātman und den daraus emanierenden geistigen Leistungen. Diese werden in zwölf Gattungen geteilt, in die vier Vedas und in acht andere Literaturgattungen, vier ältere, vier jüngere, also in drei Gruppen von vier. In 4.5.11 kommen noch Geopfertes, Gespendetes, Speise und Trank, diese und jene Welt und alle Wesen hinzu; diese Version ist wohl sekundär. – Merkwürdigerweise wird im Texte auf einmal von diesem „grossen Wesen“ gesprochen, womit aber der Ātman gemeint ist.

2.4.11 resp. 4.5.12 gibt einen ähnlichen Vergleich des Ātman mit dem Ozean als Vereinigungsort von allen Gewässern. Verglichen mit dem Feuer ist der Ozean der Ort, wo alle Wasser zusammenkommen, der Vereinigungspunkt, das Feuer dagegen der Ort, woraus Rauchwolken und Funken entstehen. Es besteht Wechselseitigkeit: aus dem einen Ātman gehen alle Ātmānas hervor, und die Ātmānas gehen wieder immer zum Ātman ein; beide sind ja auch eins, und die individuellen Ātmānas bekamen und bekommen ihre Kraft immer wieder von dem Einen.

[1] Nicht die sechs verschiedenen Musikinstrumente und Spieler sind Symbole des Ātman, aber der éine Tonbegriff, der in drei ähnlichen Sätzen wiederholt wird, absichtlich, um seinen Symbolwert zu betonen. Dazu wäre es unfasslich, dass der Ātman mit *zwei* Dingen *zugleich* verglichen wird, dem Instrument und dessen Spieler! Den Gegensatz von Tönen aussen (Plural) und Ton innen (Singular) übersieht Deussen in seiner Deutung, weil er Plural liest, wo Singular steht (*Geschichte der Philosophie*, I 2, p. 40, und *Sechzig Upanishad's des Veda*, p. 415), und daher den ganzen Absatz verwirrt.

Wie der Ozean der Vereinigungsort ist von allen Gewässern, so sind zwölf Körperteile, nl. fünf Sinnesorgane, Geist und Herz, Hände und Füsse, Geschlechtsorgan und After, sowie die Stimme die Vereinigungsorte von Wahrnehmungen, von geistiger Arbeit und von Verrichtungen.[1] Überall kommt Wasser vor, aber irgendwo kommen sie alle zusammen: im Ozean; überall entstehen Gerüche, aber irgendwo werden sie bewusst: in der Nase. Das sind konzentrierte Orte der Wahrnehmung, Stellen, wo bewusste Sensibilität die Dinge wahrzunehmen vermag. Das Selbst kann nur wahrgenommen werden in einem Individuum, und dabei ist es doch überall und überpersönlich. Wie man die Ātmanwirklichkeit nur greifen kann in der Trommel, in der Laute, am Orte der Entstehung, so ergibt sich gewissermassen ein Innewerden der Dinge an gewissen Zentren, da wo die Dinge eher wahrgenommen werden als an andern Stellen, also an Zentren des spezifischen Erlebens, wo jene alle zusammenkommen, und dort eben findet die Wahrnehmung statt. Psychologisch heisst das, dass nur in gewissen Momenten psychische Inhalte die Bewusstseinsschwelle überschreiten. C. G. Jung nennt das nach W. James den „bursting point".[2] Damit etwas bewusst wird, muss es eine gewisse energetische Ladung haben; dann erreicht es die Schwelle des Bewusstseins. So wird auch der Ātman nur wahrgenommen, wenn eine Konzentration darauf stattgefunden hat. Wenn man in richtiger Art, meditativ eingestellt, riecht, sieht, usw., hat man den Ātman. So wird im Zen-Buddhismus in seiner ganzen Technik darauf hin gearbeitet, das plötzliche Erleben herbei zu führen durch ein Kōan. Der Meister fragt einen z.B. im richtigen Momente nur: „Riechst du es?" (den Wohlgeruch des wilden Lorbeers),[3] und weil die Bereitschaft momentan da ist, ist auf einmal ein höchstkonzentriertes Erlebnis da: das Selbst entsteht für den Erlebenden. Wo psychische Energien konzentriert in einem Punkte zusammentreffen, so dass sie zu einem den ganzen Menschen erschütternden Erlebnis werden, geschieht ein Selbsterlebnis. So singt ein Zen-Dichter: „Wie wunderbar und wie erstaunlich ist dies! Ich schöpfe Wasser, ich trage Brennholz".[3] Es gibt gewisse Durchbruchmomente in der Flucht des Alltaglebens, wo man dessen plötzlich inne wird, wohl am ehesten, wenn gerade die Leerheit und Langweiligkeit des Äusserlichen in Arbeit oder menschlichem Gegen-

[1] Die Umstellung in der Mādhy.-Rez. von Vedas und Wissensformen ist weniger einleuchtend, weil Vedas zu Stimme besser passt als Wissensformen. Die Mādhy. hat den Satz mit „Füsse" hinter dem mit „Hände", wie es sich gehört, und das weist darauf, dass die in der Kāṇva dazwischenstehenden Sätze mit Geschlechtsorgan und After spätere Einfügungen sein müssen.

[2] *Der Geist der Psychologie*, *Eranos-Jahrbuch*, 1946, p. 406.

[3] Suzuki, *Die grosse Befreiung*, p. 130, 116.

über zum verzweifelten Überdruss geworden ist; aber die richtige Einstellung zum Erlebnis muss da sein. – Überall kann man Salz haben, aber man schmeckt es nur, wenn es auf die Zunge kommt. Dann ist der energetische Vorgang da, und geschieht das Erlebnis. Man kann ein Satori[1] nur nachfühlen, wenn man es selber erlebt hat; nicht es andern erklären. Zu einem Mönch, der es immer noch nicht verstand, sagte ein Freund auf der Reise: „Wenn du zum Beispiel hungrig oder durstig bist, so würde es dir nicht den Magen füllen, wenn ich esse oder trinke; du selbst musst essen oder trinken. Wenn du den Bedürfnissen der Natur folgen musst, so musst du das selber tun, denn ich kann dir dabei nicht vom kleinsten Nutzen sein. Und niemand anders als du selbst musst deinen Körper auf dieser Landstrasse fortbewegen." Dann war sein Geist plötzlich geöffnet.[2] Auf Berggipfeln oder anderswo in wunderbar schöner Natur ist mehr Möglichkeit zum Erleben da; absichtlich wurden Götter auf Gipfeln verehrt, Klöster darauf gestiftet. Aber überall kann man es erleben. – In bestimmten Momenten also wird menschliches Bewusstwerden bewusst erlebt, an Vereinigungsorten, Konzentrationspunkten; das hängt wohl damit zusammen, dass die Archetypen als Luminositäten erscheinen.[3] Das kollektive Unbewusste besteht aus Archetypen. Das Selbst umfasst alle Archetypen. Es gibt helle Punkte, dort wo etwas intensiv erkannt wird; diese haben Zeitqualität, es geschieht in gewissen Zeitmomenten. Vereinigungspunkte sind Momente, wo unqualifiziertes Unbewusstes in bestimmten luminosen Manifestationen auf einmal hell verdeutlicht wird. Jene Verdeutlichung ist eine Konzentration von psychischen Energien; das Unbewusste hat sich aufgeladen und bricht dann als Erlebnis durch.

2.4.12 resp. 4.5.13. Ein ähnliches Symbol für den Ātman ist der Salzklumpen, der, in Wasser geworfen, sich auflöst, sodass dies überall salzig ist. Nun war dazu in jener Zeit Salz noch etwas Kostbares. Im *Ṛgveda* kommt es gar nicht vor. In der *Chānd.-Up.* 4.17.7 ist eine Stelle, woraus man folgern könnte, dass Salz kostbarer war als Gold und Silber: „Wie man Gold durch Salz verbessert, Silber durch Gold, Zinn durch Silber usw."[4] Salz, das sich in Wasser auflöst, ist eine vollkommene Verbindung. Salz ist konzentriert, ist der Ātman, so wie er im Vorhergehenden in bestimmten konzentrierten Momenten wahrgenommen wird. Aber hier geschieht der umgekehrte Vorgang von 11 resp. 12. Das Salz ist

[1] So heisst im Zen das plötzliche Erreichen eines neuen Blickpunktes durch intuitive Innenschau.

[2] Suzuki, *a.a.O.*, p. 126.

[3] C. G. Jung, *Der Geist der Psychologie*, p. 427.

[4] H. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 55.

hier immer da, dauernd, ist das gesamte seelische Leben. Aufgelöst in Wasser kann man es nicht mehr greifen. Wenn man den Ātman innen gefunden hat, ist das Salz aufgelöst, und ist es dauernd da. Der Zen-Buddhist sagt auch, dass das Zen, wenn man es einen Moment erlebt habe, für immer da sei. Dann ist das ganze Wesen davon durchdrungen; es ist vom Ātmanerleben erfüllt. Der Salzklumpen ist Konzentriertes, das sich auflöst, und damit definitiv seine konzentrierte Form verliert. Dieses konzentrierte Ding ist eine Art „Erkenntnismenge", der Ātman ist die Luminosität des Unbewussten, die sich relativ konzentriert hat. – Dieser Ātman, „das grosse Wesen, kommt aus den Wesen hervor," d.h. das Unbewusste offenbart sich in den Wesen in ihrem entstehenden Bewusstsein.[1] „Es verschwindet nach ihnen," d.h.: nach dem Tode der Wesen löst sich das Ichbewusstsein wieder auf in eine Masse, die potentielles Bewusstsein ist, aber nicht mehr konzentriertes, löst sich auf in Luminositäten des Bewusstseins. Das Salzwasser ist ja noch da. So glaubt der Alchemist, wenn er alchemistisch Gold hergestellt hätte, würde er damit alle Metalle durch Vermischung zu Gold machen können. Diese Möglichkeit des Lapis zu Multiplikation lässt sich vergleichen mit dem potentiellen Bewusstsein, woraus reales Bewusstsein entstehen kann. Das Unbewusste ist die Keimstätte des Ichbewusstseins. Nun haben die Inder kein wirkliches Ichbewusstsein, sondern nur Ansätze dazu. Es gibt hier also einen Anfang, einen Ansatz zu einem primitiven Ichbewusstsein. Es ist ein ewiges Auf- und Niedergehen, aber ohne Geschichte, weil noch kein ausgeprägtes Ichbewusstsein vorhanden ist. Als Gattung Mensch lebt man, als Einzelner stirbt man. Die Seelenwanderungsidee hängt zusammen mit dem unbewussten Zustande der Inder. Denn gemäss ihr braucht der Mensch endlos viele Leben, um das Ziel zu erreichen. Also verläuft der Entwicklungsprozess unbewusst. Unbewusste Kulturen denken in Generationen. Einmalig ist dagegen, was im einzelnen Menschen bewusst geschieht. Wer den Weg der Individuation zu gehen versucht, hofft als Einzelner selber diese zu erreichen. – Anstatt Ātman nennt der Text „dieses grosse unendliche unbegrenzte Wesen", alles Wörter, die das Ausgedehnte, Vage, Überwältigende des Ātman betonen. Es wird von

[1] Deussen, Müller, Hume, Senart übersetzen *bhūta* das zweite Mal mit Element, Deussen fügt sogar die fünf: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther in Klammern zu. Ich sehe keine Veranlassung für diese Übersetzung, weil *bhūta* in den Upaniṣaden sonst nicht in dieser Bedeutung vorkommt (höchstens als Körperelement, z.B. *Maitr.-Up.* 3.2, aber das ist hier von ihnen nicht gemeint), und mehr noch, weil soeben das grosse Wesen auch Übersetzung von *bhūta* ist, und weil gleich nachher die Rede ist von „Wenn man gestorben ist, ist kein Bewusstsein mehr", was also vom Tode von Wesen spricht; übersetzt man mit Elementen, so ist dieser Gedankengang zerstört.

ihm ausgesagt, dass er aus den Wesen hervorkomme und wieder nach ihnen verschwinde, zu Grunde gehe. Es ist also nun der Gedanke einer Bewegung des Ātman selber da, während im Vorhergehenden überall der Ātman in Ruhe verharrte. – Die *Chānd.-Up.* 6.13 hat dasselbe Bild, ausführlicher besprochen: „Lege dieses Salz ins Wasser und komme morgen früh zu mir." Er tat so. Zu ihm sagte er: „Bringe mir nun das Salz, das du gestern ins Wasser gelegt hast." Er tastete darnach, fand es nicht; wie verschwunden, so war es. „Schlürfe nun davon vom Ende; wie ist es?" „Salzig." „Schlürfe aus der Mitte; wie ist es?" „Salzig." „Schlürfe vom Ende; wie ist es?" „Salzig." „Wirf es weg und setze dich dann zu mir." Er tat so. – „Immer ist es da." Zu ihm sagte er: „Mein Lieber, hier gewiss ja erblickst du das Seiende nicht; hier eben ist es gewiss. Was dieses Feine ist, das hat als Wesen dieses All, das ist die Wirklichkeit, das ist der Ātman, das bist du, Śvetaketu."

4.5.13 hat eine andere Vorstellung, vergleicht den Ātman mit einer Salzmasse, ohne Inneres und Äusseres, ganz Geschmackmasse (spricht nicht von Auflösen, nicht von Wasser), und nennt den Ātman auch ohne Inneres und Äusseres, und ganz Erkenntnismenge. Dieser Vergleich scheint weniger geeignet, gilt nur vom Ātman selber, nicht von seiner Bewegung in den Wesen. Der Bewegungsgedanke fehlt bei dieser ruhenden Salzmasse, gehört aber zur ganzen Vorstellung, denn der Ātman geht aus den Wesen hervor und verschwindet nach ihnen. – Die beiden Gedanken: der Ātman in Ruhe in den früheren Sätzen, in Bewegung nach aussen und nach innen in 12 resp. 13 umfassen zusammen alle Möglichkeiten. – Beide Texte sprechen von Erkenntnismenge, also von Weisheit. Im Westen ist das Salz auch ein Bild der Weisheit: „Ihr seid das Salz der Erde." Salzig heisst auch geistreich, witzig; ein homo salsus. In der Alchemie ist Salz die göttliche Weisheit.

Nun folgt der abschliessende Satz, das Resultat aller vorhergehenden (5–12 resp. 6–13): „Wenn man gestorben ist, ist kein Bewusstsein mehr." Dann ist keine Spannung mehr da zwischen dem Ich, das den Ātman kennt oder nicht kennt und dem Ātman selber. Das Vorhergehende erklärt, warum das so ist. – Nach dem Tode könnte es ungeheuere Ausdehnung der Persönlichkeit geben, als ob man in multiple Persönlichkeiten geteilt wäre, aber ohne Verlust des Bewusstseins; das besteht weiter wie eines von vielen, ist dann aber vollkommen relativiert. Das Salz ist im Wasser nicht verschwunden, aber ausgebreitet in der ganzen Wassermasse. Es ist aufgelöst, ist und ist nicht. „Nach dem Tode gibt es kein Bewusstsein mehr" ist demgegenüber also eine sehr gewagte Aussage. Darum reagiert Maitreyī inadäquat und in Verwirrung, weil diese neue Lehre ihr dazu

noch unbekannt ist. Sie benimmt sich wie eine animusbesessene Frau.[1] Yājñavalkya nimmt nach dem Tode nicht einen Zustand wie Ohnmacht oder traumlosen Schlaf an. Er meint ein völliges Aufgehen des menschlichen Ātman im einen allumfassenden Ātman. Aber was heisst das psychologisch? Dass der Inder gerne im Ātman aufgeht, kommt daher, dass es ihm Lust schenkt; also bleibt ein Ich übrig, und ein Ich, das jenes Aufgehen geniesst. Der Inder sieht aber nicht, dass zum Erlebnis ein Erlebender gehört. Das Ich, wenn gestorben, ist gemäss ihm in vollster Beglückung aufgelöst. Das aber wird von ihm im voraus erlebt, als ein ekstatischer Zustand. Es ist wie Paulus sagt: „Nicht ich lebe, aber Christus lebt in mir",[2] aber Paulus ist sich dessen bewusst, als Ich. Yājñavalkya teilt es mit, ist also da, hat einen Rest von Persönlichkeit. Er ist sich dessen aber zu wenig bewusst, und das bringt ihn zu seiner Lehre des Verlustes des Bewusstseins. Die Inder können es meistens nicht verstehen, dass sie eine Persönlichkeit, ein Ich sind. Die Chinesen dagegen übersehen das nicht. Ja, es gibt später in der Vedāntaphilosophie zwei Richtungen, die von Śaṅkara und die von Rāmānuja. Die erste glaubt an ein vollkommenes Aufgehen im Ātman, die zweite glaubt an ein Weiterleben der Seelen, an ein ewiges Leben von einer immer grösser werdenden Masse von Millionen Seelen, was zwar logisch schwer verständlich scheint, psychologisch aber sehr annehmbar ist. Denn durch die Individuation lernt man die andern verstehen, lernt man, dass man die andern aúch ist; durch die Individuation wird man mit allen identisch, und bleibt dennoch sich selber: das ist ein Paradox. Wenn man im Kleinen andere Menschen versteht, ist eine Art Identität da. Wenn man das im Prinzip weiter entwickelt, kommt man in einen Zustand, worin man alle Menschen versteht, dann in einen, worin man die Tiere versteht, dann die Pflanzen, dann die Steine. Das ist der Weg, auf dem man zu allen Wesen wird, und dennoch sich selber bleibt.[3] In jenem Zustande ist ebensoviel Glück wie Qual, er ist von enormer Ausdehnung. – Die Christen haben das Paradox, dass Christus ein Sohn Gottes ist und dass er gleichzeitig der innere Christus in jedem Menschen ist. Paradox ist, dass beides wahr ist. Wenn aber ein Paradox

[1] C. G. Jung versteht unter Animus die innere männliche Persönlichkeit in der Frau, auch mitbedingt durch ihre Erfahrungen am andern Geschlechte und durch das kollektive Bild, das sie vom Manne in sich trägt. Mehr speziell ist er die geistige männliche Seite, die, wenn noch ganz unbewusst, autonom destruktiv auftritt, namentlich mit Urteilen, die unangepasst und wie unumstösslich vorgebracht werden. Wird er aber teilweise bewusst gemacht, und der weiblichen Seele eingegliedert, so bringt diese Logosfunktion die Frau näher zum Geistig-Schöpferischen. Siehe Emma Jung, „Ein Beitrag zum Problem des Animus", in C. G. Jung, *Wirklichkeit der Seele* (1934).
[2] *Galater* II. 20.
[3] Vgl. C. G. Jung, *Paracelsica*, p. 167.

da ist, besteht immer die Gefahr, einseitig nach einer von beiden Richtungen zu gehen. So entstanden die historisch orthodox christliche und die mystisch christliche Richtung. So auch die zwei Richtungen von Śaṅkara und Rāmānuja, die zwar beide mystisch sind, aber die eine nimmt völlige Auflösung an, die andere Weiterbestehen von Seelen. Beide haben Recht.

2.4.13 resp. 4.5.14 (Mādhy. 2.4.13–14 resp. 4.5.14–15) weist auf den begreiflichen Animus von Maitreyī.[1] Sie hatte ja jene Antwort nicht erwartet, hatte nach Unsterblichkeit gefragt. Yājñavalkya antwortet dann besänftigend, sagt dass der Ātman unvergänglich, unzerstörbar sei, zwei Negationen, wie die zwei in 12. Über diese später mehr.

Die Mādhy. hat hier, nur in 4.5.15, noch den merkwürdigen Zusatz: „Eine Verbindung von Teilchen aber besitzt er", ein Zusatz der nicht recht zum ganzen Kapitel passt. Denn der Ātman ist eine vollständige Einheit, nicht etwas das aus Teilchen zusammengesetzt ist. Dieser Gedanke scheint überhaupt unvereinbar mit dem Ātmanbegriff. Trotzdem tritt auch im strengsten Monotheismus einmal eine gewisse Neigung zum Polytheismus auf. So heisst es in der Bibel in *Genesis* 1.26: „Lasst uns Menschen machen", und als Deutung wird vorgeschlagen, dass die Elohim bei Gott waren. Auf primitiverer Stufe, bei den Indianern, ist der Grosse Gott Wakan Tanka sowohl der Eine als auch die vielen Götter.[2] Philosophisch behandelt Plato dieses Problem:[3] „Das Viele ist Eines, und das Eine ist Vieles." Diese Erkenntnis sei ein Geschenk der Götter. Alles bestehe aus Einem und Vielem. Unsere Aufgabe sei es, in jedem einzelnen Fall immer eine Idee anzunehmen und zu suchen. Dieses Eine nennt er dort auch Monade. – Jede Monade, die als ein archetypisches Bild anzusehen ist, ist also zugleich eine Pluralität, die Summe von einer Vielheit. – Möglicherweise ist in dem Zusatz der Mādhy. der Versuch, ein ähnliches Paradox zu formulieren, nl. dass der Ātman die unteilbare Ureinheit sei und doch etwas wie eine Verbindung von Teilchen besitze.

2.4.14 resp. 4.5.15 (Mādhy. 2.4.15–16 resp. 4.5.24–25) bildet die Erklärung von Yājñavalkya's Meinung, nach dem Tode sei kein Bewusstsein mehr da. Der Mensch hat im Leben ein Objektbewusstsein, d.h. eines das auf Objekte gerichtet ist; nach dem Tode fällt das zusammen mit dem absoluten Bewusstsein, meint Yājñavalkya. Im Leben ist noch eine

[1] Für Animus siehe p. 54.

[2] „Wakan Tanka is One, yet It is many (Benevolent and Malevolent Gods)." J. R. Walker, *The sun dance and other ceremonies of the Oglala division of the Telon Dakota, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XVI (1917), p. 79.

[3] *Philebos*, 14C und 16D.

Zweiheit von Erkenner und Erkanntem, von Subjekt und Objekt vorhanden. In der Jungschen Psychologie besteht die Auffassung von zweierlei Bewusstseinserscheinungen, dem Ichbewusstsein und dem luminosen Bewusstsein des Unbewussten. Das erstere, ein beschränktes Ichbewusstsein, wird hier bei Yājñavalkya aufgelöst. Denn was von ihm beschrieben wird, als drei (fünf) Sinneswahrnehmungen und drei menschliche Kontaktarten, ist das Ichbewusstsein. Es heisst also nicht, dass das luminose approximative Bewusstsein des Unbewussten aufgehoben wird, denn das ist der Ātman, und dieser wird nicht aufgelöst. Das approximative Bewusstsein des Unbewussten ist nicht im einzelnen Menschen, sondern ist eine objektiv vorhandene Sache. Nur das persönliche Unbewusste gehört zum einzelnen Menschen. Das Bewusstsein im Unbewussten hingegen ist kollektiv. Denn das was vollkommen gleich ist in jedem, ist allen gemein. Über die Aufhebung des Ichbewusstseins sagt C. G. Jung: „Die Dissoziation oder Dissoziabilität der Psyche besteht darin, dass der Zusammenhang der psychischen Vorgänge unter sich nur ein sehr bedingter ist. Von der Tatsache der Dissoziabilität aus lassen sich nun auch die Schwierigkeiten, welche sich durch die an sich notwendige Annahme einer Bewusstseinsschwelle ergeben, unschwer beseitigen. Wenn es an und für sich wohl richtig ist, dass Bewusstseinsinhalte durch Energieverlust unterschwellig und damit unbewusst, und, umgekehrt, durch Energiezuwachs unbewusste Vorgänge bewusst werden, so müsste, wenn z.B. unbewusste Willensakte möglich sein sollten, doch gefolgert werden, dass diese eine Energie besitzen, welche sie zur Bewusstheit befähigt; allerdings zu einer sekundären Bewusstheit, welche darin besteht, dass der unbewusste Vorgang einem wählenden und entscheidenden Subjekt ‚vorgestellt' ist." Falls unsere Deutung des Ātman als Selbst zurecht besteht, wäre der Ātman dieses zweite Subjekt, dem die unbewussten Vorgänge vorgestellt sind. Durch Energieverlust wird der Ātman als Inhalt unterschwellig. „Dieser Vorgang muss sogar notwendigerweise jenen Energiebetrag besitzen, welcher zur Bewusstheit unbedingt erforderlich ist. Er muss seinen ‚bursting point' einmal erreichen." Bursting points sind all die in 11 resp. 12 genannten. Der Ātman wird dort wahrgenommen durch Energiezuwachs, es sind gewisse Energiefelder, wo der Ātman sich konzentriert. In 12 resp. 13 ist das Umgekehrte: der Salzklumpen verliert im Wasser den bursting point. „Ist dem aber so, so muss man die Frage aufwerfen, warum dann der unbewusste Vorgang nicht überhaupt die Schwelle überschreitet und damit dem Ich wahrnehmbar wird? Da er dies offenkundig nicht tut, sondern, wie es scheint, in der Reichweite eines subliminalen sekundären Subjektes hängen bleibt, so muss nunmehr

erklärt werden, warum dieses Subjekt, dem die Hypothese doch den zur Bewusstheit nötigen Energiebetrag zugedacht hat, nicht seinerseits sich über die Schwelle erhebt und sich dem primären Ichbewusstsein eingliedert".[1] Was ich bewusst nicht wahrnehme, ist vom sekundären Subjekt wahrgenommen, und das ist das Selbst. Dies ist riesengross, ist der Ātman. Das persönliche Unbewusste ist nicht Ātman. Aber die Dinge, die noch nicht Eingang gefunden haben, sind Ātman, die ganze Weisheit, die wir noch nicht erkennen können. – Es wird hier die Zweiheit besprochen vom gewöhnlichen Ich, dem Bewusstsein, das aufgehoben wird (denn der Inder hat ein Ichbewusstsein, aber vag, mondhaft, unscheinbar), und dem Bewusstsein im Unbewussten, was für den Inder das Wichtigere ist. Der Inder hat dieselbe Seelenstruktur wie der westliche Mensch, aber mit grossen Nuanceunterschieden, in andern Helligkeitsgraden. – Zur bewussten Psyche rechnet Jung[2] jenen Teil der Seele, der soweit reicht „als Funktionen durch einen Willen beeinflusst werden." Zum Wesen eines eigentlichen Bewusstseins gehört somit ein Quantum disponibler Energie. Wird es aufgehoben, dann hört jene Energie auf, und ist das empirische Ichbewusstsein aufgehoben, aber nicht das Bewusstsein an sich. Das Bewusstsein des Selbst ist noch da, und hat dieselbe Struktur wie das Ichbewusstsein. – Absatz 14 resp. 15 beschreibt also erst die Zweiheit, die durch die vielen vagen menschlichen Ichbewusstseine gegeben ist, dann den Zustand nach dem Tode, wo die Ichbewusstseine aufgehoben sind und nur noch der Ātman, das approximative Bewusstsein des Unbewussten vorhanden ist.

In 4.5.15 wird mitten im letzten Satze, also sekundär, (dazu steht sie nicht in Mādhy.,) eingeschoben eine aus Negationen aufgebaute Aussage über den Ātman, die noch dreimal im Texte vorkommt, also eine Art Grundmotiv, Inbegriff wichtiger Wahrheit. Unter 4.4.22 wird sie besprochen werden, weil sie dort am besten hineinpasst.

Dann folgt der Schlusssatz, nur in 4.5.15: „so freilich ist die Unsterblichkeit", als Antwort auf Maitreyī's Frage, und um nochmals anzugeben, dass es um das Leben nach dem Tode geht, um was Yājñavalkya sich unter Unsterblichkeit denkt, was ja anders ist als noch meistens in dieser Zeit gedacht wurde, und anders auch als Maitreyī es sich vorstellte.

2.5. Dieses Kapitel behandelt, was man die „Honig"-Episode nennen könnte. Die Erde und andere Elemente und einige Begriffe werden mit

[1] C. G. Jung, *Der Geist der Psychologie, Eranos-Jahrbuch*, 1946, p. 405–7.
[2] *A.a.O.*, p. 419–20.

allen Wesen verglichen und es heisst, dass sie einander Honig sind. Honig ist skr. *madhu*, was etymologisch gr. μέθυ ist. Ob *madhu* schon in der ältesten Zeit, im *Ṛgveda*, die Bedeutung Honig hatte, ist nicht ganz sicher, aber wohl wahrscheinlich. Die Sprachvergleichung macht es dazu fast sicher, weil im Baltoslavischen das Wort überall belegt ist als Honig: lit. *medùs*, altpr. *meddo*, altslav. *medŭ*. Im Griechischen wie im Germanischen hat das Wort die Bedeutung eines berauschenden Getränks. – Honig ist überall auf der Welt eine wichtige Substanz. Primitive benützen ihn als Diät- oder Heilmittel. Er wird bei Totenopfern verwendet. Die Ägypter gebrauchen ihn beim Mumifizieren. In Indien hat das Wort für Honig, *madhu*, viele Bedeutungen: „Süssigkeit, süsser Trank und Speise, Meth, Honig, Soma, Milch, Butter, Schmalz, Blumensaft, Wasser."[1] Die allgemeine Bedeutung aber ist Honig. Im *Ṛgveda* spielt der Honig eine grosse Rolle bei den Aśvins, eine Einzelheit von hoher Altertümlichkeit, da die Honigbiene im Panjab nicht vorkommt.[2] Die Aśvins heissen „honigfarben", wie ihr Wagen; mit ihrer Peitsche spritzen sie Honigtropfen aus und letzen die Menschen damit; auch die Bienen haben den Honig von ihnen; ja sie tragen einen ganzen Schlauch mit Honigsüsse bei sich. Einmal galt der Honig als eine Art Arznei, die den Götterärtzen zugehört. Morgen- und Abendtau wurden als die Honigtropfen der Aśvins angesehen, es sind die Tauperlen, die im Sonnenschein glitzern. Die Aśvins heissen „Herrn des Taus", und werden als „Honigtrinker" mit Bienen verglichen. Damit stimmt der Zug des Rituals, dass die Aśvins keinen Soma bekommen, überein. Anderseits hat Soma im *Ṛgveda* den Beinamen madhu. Bei der Somabereitung wird als Beimischung neben anderm auch madhu genannt.[3] – Die Verbindung von madhu mit den Aśvins war dem Autor des Kapitels sehr bewusst, denn nach der Behandlung seiner Honiglehre, 1–15, teilt er in 16–19 mit, dass Dadhyañc, ein Seher, den Aśvins den Honig verkündete. Er sagt das viermal und fügt jedesmal eine Versstrophe hinzu, wovon drei aus dem *Ṛgveda*. In den zwei ersten, die aus den an die Aśvins gerichteten *Ṛgveda*liedern genommen sind,[4] erzählt er wie Dadhyañc von den Aśvins einen Pferdekopf bekam und so ihnen den Honig verkündete. Dadhyañc hatte Angst, Indra würde ihm den Kopf abschlagen, wenn er den Honig verkündete, und tatsächlich tat Indra dies nachher; er schlug aber den Pferdekopf ab, und die Aśvins setzten jetzt Dadhyañc seinen eigenen Kopf wieder auf. Das

[1] Böhtlingk und Roth.
[2] H. Güntert, *Der Arische Weltkönig und Heiland* (1923), p. 256.
[3] *Vājasaneyi-Saṁhitā* 19.21.
[4] *Ṛgveda* 1.116.12 und 1.117.22.

Śat.-Brāhm.[1] erzählt diese Mythe ebenfalls. Wichtig ist dort, dass das, was Dadhyañc die Aśvins lehrte, die reine Essenz, das Haupt des Opfers war (*śiro yajñasya*), und dass jenes wieder aufgesetzt wurde, und so das Opfer vollständig wurde. Der Honig ist also dem Haupte Dadhyañc's und dem Haupte des Opfers gleichgesetzt, und jenes Opfer ist das Somaopfer. Die Suparṇahymnen, elf apokryphe Hymnen des *Ṛgveda*, behandeln die Mythe ausführlicher.[2] Das *Kauṣ.-Brāhm.* 8.5 fasst das „Haupt des Opfers" als das Brahman auf. Die *Bṛhaddevatā*[3] will beiden Auffassungen gerecht werden, und erklärt darum das Madhu für eine andere Bezeichnung von Brahman. Nach *Śat.-Brāhm.* fanden die Aśvins, als sie später zurückkehrten, die Götter damit beschäftigt, ein Opfer zu veranstalten. Sie baten, daran teilnehmen zu dürfen, wurden erst abgewiesen, aber, als sie darauf hinwiesen, dass dem Opfer der Götter das Haupt fehle, wodurch das Opfer erst wahrhaft vollkommen werden könnte, wurden sie als Adhvaryus, diensttuende Priester, eingesetzt. Dieser Mythos spricht für Hillebrandt's Annahme,[4] dass die Aśvins am frühesten mit dem Madhukult verbunden gewesen sein müssen, und erst später in den Kreis der mit Soma gefeierten Götter Aufnahme gefunden haben. Jedenfalls beweisen diese Mythen, wie wichtig die Weisheit war, die Dadhyañc, der Sohn des Atharvan, eines gefeierten Weisen, den Aśvins brachte. – Die vierte Strophe im Texte ist aus einem an Indra gerichteten *Ṛgveda*liede (6.47.18) genommen, und erzählt wie Indra sich in allen Formen Form gegeben hat, und durch seine Zauberwunder (māyā in früherer Bedeutung) in vielen Formen umherwandert. Daher also seine Wut, als Dadhyañc sein Geheimnis den Aśvins verriet! Aber die Aśvins als Götterärzte brauchen es, und seitdem tragen sie, die wundertätigen, den Honig in der Achselgrube, wohl um den kostbaren Saft jederzeit verwenden zu können. – Die Lehre, die die „Honig"-Episode 2.5.1-15 bringt, können wir also als ein altes Göttergeheimnis ansehen. Der Honig muss für den Inder wertvolle, heilige Substanz gewesen sein, eine Flüssigkeit mit heilender, berauschender, begeisternder Kraft, eine Manaflüssigkeit mit mystischer, göttlicher Energie, ein inspirierendes Mittel, so wie auch die antiken Mysterien und die Orphik ihn kannten.

Im Texte nun ist die Beziehung zwischen Erde, Wasser, Feuer, Wind, Sonne u.a. einerseits und den Wesen anderseits die einer gegenseitigen Bereicherung, Beglückung. Neben der Heiligkeit, die der „Honig" in

[1] *Śat.-Brāhm.* 14.1.1.13–33.
[2] Siehe Scheftelowitz, *ZDMG*, 74 (1920), p. 200–3.
[3] III. 18–23.
[4] *Vedische Mythologie*, I, 239–41; III, 393.

Verbindung mit den Aśvins und Indra hatte als „die wahre Lehre", wäre es daher angebracht auch zu denken an die Auffassung, dass der Weltprozess ein Geniessen und Genossenwerden ist, wie es im Texte 1.4.6 von der Schöpfung heisst: „Dieses All ist Speise und Esser, Soma ist Speise, Agni ist Esser." So ist der gegenseitige Madhugenuss von Elementen und Wesen auch gemeint: „Diese Erde ist aller Wesen Honig; dieser Erde sind alle Wesen Honig." Die beseelten Wesen sind belebender Genuss für das Anorganische, und umgekehrt. Es ist ein gegenseitiges Beleben, Geben, Geniessen.

Das muss auf Gemeinsamkeit beruhen. Das gemeinsame Substrat nun der Beglückung ist der Puruṣa, der mystische, leuchtende, unsterbliche Puruṣa, der in beiden Gruppen wohnt. Er ist das Wesentliche der Erde, und ist als Körper, als Samen, als Atem im Menschen. Der Puruṣa ist blitzartige Erleuchtung,[1] Erhellen und Gefühl, intensive Offenbarung aus dem Unbewussten, Erleuchtung aus Erfahrung heraus. Nur aus schwerer Erfahrung kann Lebenserleuchtung kommen. Blitz ist wirkliche Erleuchtung. Eine Bewusstwerdung kann plötzlich, schlagartig heraufkommen, wie dies das Satori-Erlebnis im Zen-Buddhismus zeigt, welches oft erst nach dreissigjähriger Arbeit im Kloster eintritt. Darum sollte man sein Leben darauf einstellen. Wesen und Elemente sind „Honig" für einander und jeder hat einen Puruṣa, und jener Puruṣa ist der Ātman.

Im *Ṛgveda*liede 10.90 wird der Puruṣa die Wesen. Aus seiner Zerstükkelung entstand die Welt. Er war der Urmensch, der kosmogonisch aufgeteilt ward.[2] Im Texte hier finden wir das Rückläufige. Wer zum Ātman gelangen will, muss erst zum Puruṣa. Die Schöpfung verläuft im Bewusstwerdungsprozess umgekehrt. Der Mensch, eines der Wesen, muss zum Puruṣa gehen, um so zum Ātman zu kommen, umgekehrt wie bei der Schöpfung, wo die Vielheit aus der Einheit entsteht. Die Innewerdung des Ātman im denkenden Menschen wird umgekehrt dargestellt als wie im Puruṣaschöpfungsliede.[3] Hier ist der Versuch geschildert, um das Ichbewusstsein wieder der Realisierung des Unbewussten zuzuwenden. Wenn ein Ichbewusstsein entsteht in der Jugend, wendet man sich vom Unbewussten ab. Wenn dies weit genug fortgeschritten ist, folgt die Rückwendung zum Quell. Es ist typisch für die Introversion der Inder, dass ihre Haupttechnik darin besteht, immer wieder zum Ātman zurückzukehren. Das ist für sie Philosophieren, nl. um vom Ichbewusstsein möglichst weit weg zu kommen. Den endgültigen Versuch dazu machen sie im Samādhi, was

[1] Vgl. C. G. Jung, *Gestaltungen des Unbewussten*, über Blitz, p. 102 ff.
[2] Vgl. das Schöpfungskapitel *Bṛhad.-Up.* 1.4.
[3] Einer ähnlichen Umkehrung begegneten wir beim Sterbenden 1.5.17–20.

sie selber einen entzückten Bewusstseinszustand nennen, und auf dem Wege dorthin erleben sie zwar auch an sich wichtige Dinge, Kenntnis der Gedanken anderer, Elevationen usw., aber sie wollen jene Nebensachen nicht als ein Ziel ansehen und lassen sie beiseite, und können über die Hauptsache, das Wirkliche, den Samādhi, nichts Genaueres aussagen als dass es das Wichtigste und das einzig Wertvolle sei. Sie suchen den Ātman, und nach unserer Ansicht meinen sie damit dasselbe was in der Jungschen Psychologie als ein Suchen nach dem Selbst dargestellt wird. Beide meinen damit ein überpersönliches Zentrum des Unbewussten. Aber der Yogin löst sich dabei völlig von der äusseren Realität, geht mit seiner ganzen Persönlichkeit in den Ātman ein und wird im Samādhi daher – in unserer Sprache ausgedrückt – unbewusst; in der Komplexen Psychologie hingegen versucht der westliche Mensch die Spannung zwischen dem Selbst und der äusseren Realität auszuhalten, und sich dem Selbst anzunähern und zugleich die grössere Bewusstheit zu besserer Lebensanpassung in der Realität auszuarbeiten. – Kehren wir zum Texte zurück, zum leuchtenden unsterblichen Puruṣa, dem gemeinsamen Substrat der Beglückung von Wesen und Elementen. Der Puruṣa ist der Urmensch, und daher Symbol des Selbst. Das Selbst ist die Totälitat der Archetypen. Es wird durch die verschiedensten Symbole dargestellt, als Kugel, als Kristall, aber auch als Christus, als Anthropos in der Gnosis, als Gayomard. Diese archetypischen Bilder sind gleichsam Verkörperungen des Selbst, weil sie konkrete Erscheinungsformen von ihm abbilden. Im ersten Absatze nun hat die konkrete Erde einen Geist, der nicht körperlich ist, die Wesen aber einen körperlichen Geist, eben weil sie in enger Verbindung mit dem Ātman stehen, der die Totalität der Archetypen und aller Wesen ist. Der Geist, der Puruṣa, wohnt in beiden, in den Elementen und in den Wesen. Aber das Verhältnis von ihnen zum Puruṣa ist nicht das gleiche. Von den Elementen: der Erde, den Wassern, dem Feuer usw. wird gesagt, der Puruṣa sei in ihnen. Aber von den Wesen heisst es, der Puruṣa sei in bezug auf den Ātman als Körper da, als Samen, als Stimme, als Atem usw. „In bezug auf den Ātman" übersetzt *adhyātmam*, eine Zusammensetzung von Ātman mit einer Präposition (etwa wie gr. κατά, lat. secundum) mit der Bedeutung „auf, über, mit Bezug auf". Adhyātmam steht in allen dreizehn Sätzen, die die Wesen in ihren Körperteilen, ihrem geistigen Verhalten usw. behandeln, nur im vierzehnten und letzten fehlt es, wo der Ātman selber zum Schluss besprochen wird. Es wäre unrichtig zu meinen, dass dieses adhyātmam besagt, es handle sich um den Ātman in den Wesen und meistens in den Menschen. Denn das ist jedesmal genügend deutlich mit der Andeutung der Wesen angegeben.

Auch wird der Ausdruck „in bezug auf den Ātman" vielmal im Texte verwendet, und überall in Verbindung mit Wesen oder Menschen und ihren Körperteilen und Eigenschaften, wo es ohnehin klar ist, dass von Menschen die Rede ist, und keine Veranlassung besteht, dies zu betonen.[1] Nimmt man aber den Ātman in adhyātmam als den allumfassenden einzigen Ātman, eben das Eine, das Selbst, so gewinnt das ganze Textstück eine überraschende Klarheit in der Aussage, dass die Wesen in einer spezifischen engen Beziehung zum allumfassenden Ātman stehen. Im Menschen konkretisiert sich gleichsam der Ātman. Die materiellen Erscheinungen sind so nach Ansicht der Inder – und auch anderer Völker[2] – Konkretisierungen des göttlichen Gedankens. Im Westen ist dagegen der umgekehrte Gedankengang vorherrschend: dort wird Gott abstrahiert aus dem Reellen, Konkreten.

Rekapitulieren wir das bisher Gefundene: Der Honig ist das Gemeinsame für Erde und Wesen, die konkrete Welt ist Positives für die lebenden Wesen, die lebenden Wesen sind Positives für die konkrete Welt. Jene Wechselbeziehung beruht auf dem in beiden Gruppen wohnenden Puruṣa, und der ist der Ātman. Die konkrete Welt hat einen Puruṣa, eine Psyche; jener Geist ist relativ unkörperlich. Die lebenden Wesen haben einen Puruṣa mit relativ körperlichen Erscheinungsformen: Körper, Samen, Stimme, Atem usw., sie haben aber einen speziellen Bezug zum Ātman. So stehen beide Gruppen in Beziehung zu einander und sind inbegriffen in der mystischen Ganzheit, dem Ātman, der das Unsterbliche, das Brahman, das All ist. – Dabei befindet sich der Puruṣa in der Erde, den Wassern, dem Feuer in ihnen, er ist drin, der Puruṣa der Wesen aber ist nicht im Körper, sondern ist dem Körper gleich, ist im Körper konkretisiert, erscheint als Körper; der Puruṣa ist dem ganzen Körper gleich, dem Samen gleich, dem Atem gleich, dem Auge gleich, dem Geiste gleich usw. Sie alle, der Körper, der Samen, der Atem usw. enthalten die Totalität, sind Erscheinungsformen des Puruṣa, des Ātman. Namentlich der Samen ist ein treffliches Symbol für den Puruṣa und den Ātman, im Samen ist er besonders potenziert, denn dieser ist ein potentieller Mensch, aus ihm entsteht der neue Mensch. So gebiert im ṛgvedischen Schöpfungsliede 10.129 das Eine aus Verlangen die Welt mit seinem Denken und seinem Samen. – Der Text gibt nicht einfach alle Teile von Menschen oder

[1] Vgl. die Besprechung anderer Stellen mit *adhyātmam* p. 39–41.

[2] So heisst es in der Schöpfungsmythe der *Zuni*, dass der Schöpfer „vor Anbeginn aller Dinge einen Gedanken bei sich fasste, und der Gedanke nahm Gestalt an, wodurch Wachstumsnebel, Dämpfe voll Kraft des Werdens, sich entwickelten und emporstiegen. Und die Nebel verdichteten sich und sanken, wodurch das weltumspannende Meer entstand." *Indianermärchen aus Nordamerika*, p. 313.

Wesen, aber das Essentielle, dasjenige worin der Puruṣa sich besonders manifestiert: Körper, Samen, Stimme, Atem, Auge, Ohr, Geist, Herzensraum.

Bei dieser Wechselbeziehung der beiden Gruppen wird Materielles und Psychisches miteinander verbunden. Wir möchten darum denken an die wechselseitige Beziehungen, die in den letzten Jahren von führenden Gelehrten in der Physik und der Psychologie entdeckt wurden. Es könnte sein, dass diese beiden Wissenschaften von entgegengesetzter Richtung aus einen gemeinsamen Hintergrund erreichen werden. Das letzte Wort ist darüber noch nicht gesprochen. So meint C. G. Jung, die Archetypen müssen auch einen nicht-psychischen Aspekt besitzen, ein Schluss, zu dem die Synchronizitätsphänomene ihm Anlass gaben.[1] Für weiteres hierüber verweise ich auf das ganze Nachwort, das in seiner ausführlichen Reichhaltigkeit unzitierbar ist. Nur möchte ich aus dem Endresultat erwähnen: „Letztere Hypothese fordert aber eine Psyche, welche irgendwie die Materie berührt und umgekehrt eine Materie mit *latenter Psyche*." – Spiritistische Tatsachen weisen in derselben Richtung. Es muss ja eine Kraft geben, die eine Masse bewegt. Eine solche Kraft kommt vom Selbst, nicht aus dem persönlichen Unbewussten. Realisiert man etwas vom persönlichen Unbewussten, das in Träumen mitgeteilt wurde, nicht, so ist das nicht so schlimm; realisiert man aber etwas von einem Traume, der direkt vom Selbst kommt, nicht, so können parapsychologische und synchronistische Phänomene auftreten. – Die Physiker ihrerseits haben entdeckt, dass es Phänomene gibt, die nicht rein materiell deutbar sind.[2] So könnten schliesslich Materie und Psyche komplementär sein und ihre Beschreibung auf dasselbe psychisch-materielle Grenzphänomen des eigentlich Lebendigen hinzielen.

Reale Phänomene

Puruṣa
Punkt, wo materielle Symptome
fast psychisch sind,
Psyche fast Materie ist

Seelenphänomene

Ähnliche Überlegungen bringt uns der Text: Wenn man von der Erde aus hinsieht, erscheint der Puruṣa als Geist, als psychisch. Sieht man vom Ātman in den Wesen her, dann erkennt man, dass er einen relativ körperlichen Puruṣa besitzt. Man könnte zur Verdeutlichung zwei Dreiecke zeichnen, die in einem Punkte zusammen-

[1] *Der Geist der Psychologie*, *Eranos-Jahrbuch*, 1946, p. 485, 478–80, 489–90.
[2] Siehe W. Pauli, „Die philosophische Bedeutung der Idee der Komplementarität," *Experientia*, VI (1950), p. 72–81.

kommen, das eine Dreieck der Realität, das zum Punkte kommt, wo die materiellen Phänomene fast psychische Symptome zeigen, das andere das Dreieck, das von Seelenphänomenen ausgeht und zum Punkte kommt, wo die Psyche fast Materie ist. Jener Punkt wäre dann der Puruṣa. Weil nun aber die Inder das Dreieck, das die physikalische Realität darstellt, nicht anerkennen, diese Realität nicht sehen, als Illusion wegerklären, strömt die Libido von dieser Realität ihnen unbewusst in die seelische Sphäre hinein. Infolgedessen werden wir sehen, wie bei ihnen auch Grobmaterielles in die Beschreibung des seelischen Gebietes hineingerät.

Betrachten wir die verschiedenen Gruppen im Texte näher. Besprochen werden vierzehn Erscheinungen in der konkreten Welt, nl. die fünf Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raum (Ākāśa); fünf kosmische Erscheinungen: Wind, Sonne, Himmelsgegenden, Mond, Blitz; vier von Menschen auf die Natur projizierte Mächte: Recht, Wirklichkeit, Menschenart, Ātman als Naturprinzip. In bezug auf den Ātman korrespondieren mit diesen Welterscheinungen dreizehn Eigenschaften, Potenzen in den Wesen, die teilweise núr dem Menschen teilhaft sind, nl. sechs mehr körperliche: Körper, Samen, Atem, Sehvermögen, Gehör, Herzensraum; drei mehr geistige: Stimme, Geist, Menschenart; zwei in entfernterer Verbindung mit dem Menschen stehende: Licht und Ton, eine Art Ergänzung von Auge und Ohr (dazu bedeutet Licht auch Hitze, Feuer, Glut, Kraft, Energie); zwei moralische Begriffe: Recht und Wirklichkeit. Die ersten zehn von beiden Gruppen geben einen trefflichen Vergleich von makrokosmischen und mikrokosmischen Elementen. Die Idee, dass der Mensch ein Mikrokosmos sei, der der Welt als Makrokosmos entspricht, findet sich in vielen primitiven Kulturkreisen. Auch für uns sind die meisten Vergleiche gleich einleuchtend: Erde und Körper, Wasser und Samen, Wind und Atem, Sonne und Auge, Himmelsgegenden und Ohr, Widerhall, Blitz und Licht, Donner und Laut, Ton; etwas weniger einleuchtend für uns sind: Feuer und Stimme, Mond und Geist, Raum und Raum im Herzen, die aber für indisches Denken eine selbstverständliche Verbindung haben. Soweit also stimmen die Vergleiche von Elementen und Wesen trefflich. Immer wieder finden wir in der indischen Philosophie diesen Vergleich von Makrokosmos und Mikrokosmos; er fasziniert die Inder so, weil sie überall gerne die Einheit im Kosmos sehen, aber auch weil der Mikrokosmos das Unbewusste ist. Das Unbewusste enthält alle die Bilder, die auch in der Aussenwelt projiziert erscheinen. Weil der Mensch mit dem Unbewussten verbunden ist, das Unbewusste in sich hat, ist er ein ganzer Kosmos, und das Unbewusste verbindet den

Menschen mit allen Erscheinungen und Wesen in der äusseren Welt. Wie C. G. Jung sagt[1]: „Schliesslich ist ja auch der menschliche Körper aus dem Stoffe der Welt gemacht, und an solchem Stoffe werden die Phantasien offenbar; ja, ohne diesen sind sie überhaupt unerfahrbar. Der Kohlenstoff des Körpers ist überhaupt Kohlenstoff. „Zuunterst" ist daher Psyche überhaupt „Welt". Je archaischer und je „tiefer", d.h. je physiologischer das Symbol, desto kollektiver und universaler, desto „stofflicher" ist es." Wie die unbewusste Psyche mit dem Materiellen zusammenhängt, wissen wir und auch die Inder nicht, aber sie versuchen es symbolisch auszudrücken. Dabei sprechen sie nicht über das Unbewusste, wohl aber über den Ātman. In ihrer Sprache heisst daher das Problem: Wie hängt der Ātman mit den Wesen und den Elementen zusammen?

Wir sahen: die ersten zehn Vergleiche von Makrokosmos und Mikrokosmos im Texte stimmen gut und sind aus einer allgemein primitiven Geisteshaltung geboren. Aber die Inder denken dann weiter, und sprechen in den drei nächsten Absätzen über Recht, Wirklichkeit und Menschenart. Das sind Begriffe, die zu einer höheren Entwicklungsstufe gehören, und worauf jener Vergleich nicht mehr passt. Trotzdem wollen sie ihn auch hier verwenden und so lesen wir, dass sie jene drei bei *beiden* Gruppen anführen, sodass kein eigentlicher Vergleich mehr da ist. Sie hätten auch hier in der zweiten Gruppe jedesmal Spezielles für die Wesen nennen müssen, sodass ein richtiger Vergleich entstände, wie bei den ersten zehn Gruppen. Jene drei sind Abstrakta für westliches Denken, für die Inder scheinbar nicht. Sie hypostasieren sie von Abstraktem zu etwas Halbkonkretem, weil sie das Materielle nicht als etwas Eigenständiges anerkennen, und sich das Materielle ihnen daher in die psychische Sphäre einschleicht. In solchen Vergleichsreihen müssen ja, wie bei der Deutung eines Traumes, die Vergleichsobjekte symbolisch aufgefasst werden, die Inder aber sehen sie zu sehr nur als eine Realität an. Bei den makrokosmischen Erscheinungen entstand daraus noch keine Schwierigkeit, weil diese tatsächlich auch Reelles darstellen, bei den obigen drei aber wird von den Indern Reelles hineingedacht, wo es nicht anwesend ist. Ein Vergleich der für konkrete Begriffe stimmt, kann im Westen nicht auch auf abstrakte angewendet werden. In den abstrakten, intellektuellen Begriffen Recht, Wirklichkeit, Menschenart können wir uns nicht einen psychisch-geistigen Puruṣa hineindenken, viel weniger noch diese Begriffe als relativ körperliche Erscheinungsformen des Geistes der lebenden Wesen, namentlich der Menschen auffassen, denn diese Begriffe haben mit Körperhaftem

[1] *Einführung in das Wesen der Mythologie*, p. 133–4.

nichts gemein. Die Inder aber tun beides, weil das Körperhafte von ihnen nicht genügend als Realität anerkannt wird, vielmehr schon als Illusion zu gelten beginnt, sodass für sie nur irgendetwas Seelisches davon übrigbleibt, was eher einen Vergleich mit Abstraktem zulässt. Diese ungenügende Anerkennung der körperlich physikalischen Realität ist Folge der schlechten Empfindungsfunktion der Inder. Dass sie so aber in ihrem Denken fehlgehen, beweist das Ergebnis in den drei von abstrakten Begriffen handelnden Absätzen, denn es resultieren daraus inhaltlose Identitätsaussagen anstatt Vergleiche. Diese drei werden wohl später zugefügt worden sein.

Ursprünglich wäre also der zehnte Absatz der Schluss des „Honig"-Kapitels. Darin wird in der Kāṇva-Rez. der Raum und der Raum im Herzen besprochen. Das ist interessant, denn der Puruṣa wird öfters dargestellt als im Herzen wohnend. Es ist also kein Zufall, dass dies der abschliessende Absatz war; er ist ein abschliessender Höhepunkt, die spezifische Stelle, wo der Puruṣa vom Inder im Menschen lokalisiert wird, betrachtend. Beide Male übersetze ich *ākāśa* mit Raum. Man soll jenen Begriff aber nicht mathematisch als abstrakt oder leer auffassen. Denn sowohl beim Raum als auch beim Raum im Herzen ist nicht etwas Leeres gemeint, sondern Feinstoffliches, etwas wie sehr dünne Luft. Jene Luft im Herzen beschreibt auch Paracelsus in Verbindung mit dem ewigen Menschen, von ihm Aquaster genannt.[1] Der ewige Mensch wohnt also in der Herzkapsel. Im Texte gibt es dafür viele Belegstellen.

In den Absätzen 1–10 wohnt, wie gezeigt, der Puruṣa in den Elementen, und in essentiellerer Form gehört er zum Menschen. Am Schluss jedes Absatzes wird er seinem Wesen nach gleichgestellt mit dem Ātman, dem Unsterblichen, dem Brahman, dem All. Das Brahman und der Ātman sind in den Upaniṣaden öfters fast synonym, aber dennoch mit dem grossen Unterschiede, dass Brahman namentlich der Weltschöpfer ist, und es nicht in Menschen und Wesen lebt wie der Ātman. Sein Kontakt mit der Welt passt gut zum Vergleich von Makrokosmos und Mikrokosmos.

Nach den drei oben behandelten Begriffsabsätzen folgt noch ein letzter (14) über den Ātman selber, den ich seiner mystischen Tiefe wegen im ganzen zitieren möchte. „Dieser Ātman ist aller Wesen Honig; dieses Ātman sind alle Wesen Honig. Dieser in diesem Ātman leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser als Ātman leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All." Hier ist die gegenseitige Bereicherung, Beglückung zwischen den beiden Gruppen betont von allen Wesen und vom Ātman selber. Die

[1] C. G. Jung, *Paracelsica*, p. 138–9.

Wesen und der Ātman bereichern und geniessen einander, sie stehen in direktem gegenseitigem Kontakt von Geniesser und Genossenem. Die Wesen leben aus dem Ātman, und der Ātman lebt von den Wesen, bekommt seinen vollen Wert erst von ihnen. Der Ātman braucht die Menschen, will sich in ihnen verwirklichen. Der Ātman ist die Funktion, die etwas aus dem Menschen herausholen, hervorbringen will, ihn ändern möchte, aber die zugleich sich selber in seiner Person zu verwirklichen strebt. Wir denken an Angelus Silesius und seine innigen Verse im *Cherubinischen Wandersmann*:

I 8 Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben.
Werd' ich zu nicht, Er muss vor Not den Geist aufgeben.

106 Ich bin nicht ausser Gott, und Gott nicht ausser mir.
Ich bin sein Glanz und Licht, und Er ist meine Zier.

115 Ich selbst muss Sonne sein, ich muss mit meinen Strahlen
das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen.

Und wir denken an die Aussage von Eckehart: „Denn der Mensch ist wahrlich Gott und Gott wahrlich Mensch." C. G. Jung sagt über ihn[1]: „Es muss bei Eckehart eine ganz ausserordentliche Erhöhung des Seelenwertes, d.h. des Wertes des eigenen Innern stattgefunden haben, dass er sich erheben konnte zu einer sozusagen rein psychologischen, also relativen Auffassung Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen. Die Entdeckung und ausführliche Formulierung der Relativität Gottes zum Menschen und seiner Seele scheint mir einer der wichtigsten Schritte auf dem Wege zu einer psychologischen Erfassung des religiösen Phänomens zu sein. Die in der mittelalterlichen Mystik auftretende Relativität Gottes ist ein Rückgriff auf den primitiven Tatbestand. Die verwandten östlichen Vorstellungen vom individuellen und überindividuellen Ātman dagegen sind keine Regressionen auf Primitives, sondern eine dem Wesen des Ostens entsprechende konstante Weiterentwicklung aus dem Primitiven heraus unter Beibehaltung der schon im Primitiven deutlich hervortretenden Prinzipien." – Im zweiten Satz des Ātmanabsatzes heisst es: Der Puruṣa wohnt in beiden, in den Wesen wie im Ātman, so wie in allen vorhergehenden Absätzen. Aber die Zufügung adhyātmam fehlt. Der Ātman, wie er hier mit den Wesen in Kontakt steht, ist ein überall wirkendes Naturprinzip. Bei den Wesen wird hier nicht mehr speziell Bezug genommen auf den all-einen Ātman, weil der Begriff so weit vor-

[1] *Psychologische Typen* (1950), p. 322, 324.

geschritten ist, dass auf einzelne Ātmanteile der Wesen nicht mehr geachtet wird. Daher leuchtet der Puruṣa hier einfach als Ātman, nicht mehr als irgendein Körperteil, und ist ein näherer Hinweis auf den Ātman überflüssig, weil der ganze Ātman anstelle eines einzelnen Körperteiles getreten ist. Nur noch Puruṣa und Ātman werden in ihrer Gegenseitigkeit dargestellt. Dabei leuchtet der unsterbliche Puruṣa im Ātman und er leuchtet als Ātman. Der Puruṣa ist hier auf dem ersten Plan gestellt. Er ist es, der im Ātman wohnt, der Kern des Ātman ist, was nur mit der anderswo überall einzigartig umfassenden Stellung des Ātman in Einklang zu bringen ist, wenn wir den Vergleichsātman nicht als den allumfassenden Ātman verstehen, sondern als allgemeines grundlegendes Naturprinzip. Anderseits aber muss man natürlich diesen Unterschied der beiden Ātmānas im Satze als fliessend nehmen – die Inder selber würden sich so einen Unterschied nie klar machen –, die tiefe Mystik des Absatzes wirkt am eindringlichsten, wenn man sie eben überall auch als vom allesumfassenden Ātman gemeint auf sich einwirken lässt. Dann ist ja der in diesem Kapitel so hoch gefeierte Puruṣa, die vom Ātman hervorgebrachte Funktion, selber auch völlig zum Ātman geworden, und der Ātman ist der Ātman, an welcher Stelle des Absatzes er auch steht. Puruṣa ist gleich Ātman, und Ātman ist gleich Ātman, und sie sind gleich dem Unsterblichen, dem Brahman, dem All. Eine grandiose Mystik, wie sie nicht höher und tiefer aussagbar ist von menschlichem Denken.[1]

So hat dann der Autor die Frage beantwortet, wie es mit dem Ātman in seinem Kontaktverhältnis zu den Wesen steht. Nach diesem hochmystischen spannenden 14ten Absatze wäre es fast besser gewesen, nichts mehr zu sagen. Aber es ist als ob der Autor das Bedürfnis fühlte, nun wieder irgendwie den Kontakt mit dem Erdenleben herzustellen, und er dazu 15 als Schluss hinzufügte. Wir lesen: „Der Ātman ist der Herrscher, der König aller Wesen. Wie in der Nabe oder der Felge alle Radspeichen eingefügt sind, so eben sind in diesem Ātman alle Wesen, alle Götter, alle Welten, alle Lebenshauche, alle diese Ātmānas eingefügt," also alles kurz zusammengefasst, worüber im Vorhergehenden gesprochen worden ist (wenn wir die Götter auch als Wesen betrachten). Die Nabe und die Felge

[1] Wie wenig andere Übersetzer verstanden haben, möge man bei ihnen nachlesen. Müller 1900 (1926) übersetzt adhyātmam mit „in the body" und reduziert die Puruṣa's auf Honig: (both are madhu). Hume 1934 übersetzt nota bene den zweiten Ātman immer mit „Soul" und adhyātmam mit „with reference to oneself", und fügt dieses letzte auch in 14 hinzu!! Deussen 1921 übersetzt den zweiten Ātman immer mit „Seele", obwohl er für adhyātmam richtig „in bezug auf das Selbst" hat. Senart 1934 ist richtiger, hat aber adhyātmam übersetzt mit „de notre point de vue individuel". Böhtlingk 1889 hat von allen die beste Übersetzung.

sind der Treffpunkt für die Speichen, das Selbst ist der Treffpunkt für alle Individuen. Das Rad ist ein Maṇḍala, die Episode schliesst so mit einer Maṇḍalafigur zur Erklärung.[1] Die Ātmānas sind all die oben genannten, so wie sie in den Wesen individuell auftreten, und zugleich der eine Ātman selber sind. Jeder, der das Selbst erfährt, erfährt es auf seine individuelle Art. Die Erfahrung ist individuell, aber das Selbst ist bei allen dasselbe. Es ist das allen Gemeinsame. So lernte Maitreyī von ihrem scheidenden Gatten, dass der Gatte nicht teuer ist aus Liebe zum Gatten, sondern aus Liebe zum Ātman. Erst wenn zwei Menschen sich im Selbst verbinden, sind sie wirklich verbunden.

Dann folgen im Texte in den Absätzen 16–19 noch die Versstrophen über die Honigmythen, die wir im Anfang schon behandelten, nur nicht die dritte kurze Strophe mit beigefügten Sätzen. Diese bespricht den Puruṣa als Weltschöpfer, wie er in alle Wesen, hier Burgen genannt, einging:

„Zweifüssige Burgen machte er, vierfüssige Burgen machte er;

in die Burgen, ein Vogel geworden, in die Burgen ging der Puruṣa ein. Dieser Puruṣa ist in allen Burgen der in-der-Burg-Liegende. Nichts ist durch ihn nicht erfüllt, nichts ist durch ihn nicht verhüllt.“ Burg ist skr. *pur*, meint hier den Körper, das Haus des Geistes, so wie anderswo der Körper eine Stadt mit Toren genannt wird. Das Wort *pur* wird natürlich dem Wortlaute nach mit dem Puruṣa in Verbindung gedacht:

puraś cakre duipadaḥ, puraś cakre catuṣpadaḥ,
puraḥ sa, pakṣī bhūtuā, puraḥ puruṣa āviśat.

In der Burg wohnt die Seele als Vogel; sie kann hinausfliegen aus dem Körper, ist als Puruṣa unsterblich gedacht. Die Strophe enthält somit eine Unsterblichkeitslehre, und erleuchtet so den Hauptgedanken des Kapitels nach seiner Art vorzüglich. Dass diese Strophe sowohl vier- als auch zweifüssige Burgen nennt, könnte erklären, dass die ganze Episode über Wesen und nicht speziell über Menschen spricht. Es ist in Anbetracht des Puruṣa als Seelenvogel interessant, dass die Aśvins, denen die Strophen erzählt werden, im *Ṛgveda* 4.43.3 die beiden „vom Himmel her geboren, himmlischen Vögel“ genannt werden, und dass im Ritual der rezitierende Priester seine Verse beim Vortrag in der Stellung eines auffliegenden Vogels vortragen musste.[2]

Das Kapitel endet schliesslich mit der Mitteilung: „Es ist Brahman ohne Vorher, ohne Nachher, ohne Inneres, ohne Äusseres; dieser Ātman ist das Brahman, der Alldurchdringende. So ist die Lehre.“

[1] Vgl. *Kauṣītaki-Up.* 3.8 und vgl. das oben über das Rad Gesagte bei 1.5.14–15.
[2] H. Güntert, *Der Arische Weltkönig und Heiland* (1923), p. 256.

3.3. Dieses Kapitel gehört zum dritten Abschnitte, der die grosse Brahmanendisputation behandelt, worin Yājñavalkya die ungenügende Kenntnis von allen Brahmanen beweist, und wovon wir die Kapitel 4, 5, 7, 9 auch besprechen werden. Es enthält eine interessante Welt- und Opfermythe, aber in absichtlich verbergenden Worten. Yājñavalkya muss eine Frage beantworten, damals von einem Gandharva beantwortet, der die Tochter des Patañcala besessen machte (in 3.7 wird es, typischer, die Gattin sein), nl. „Was aus den Nachkommen des Parikṣit wurde", wo sie hingelangten. Nun ist Parikṣit ein alter König; das Wort bedeutet aber „rings sich ausbreitend" und als Dualis „Himmel und Erde". Yājñavalkya antwortet: „Sie gingen, wohin die Opferer eines Rossopfers gehen. Diese Welt ist 32 Tagereisen des Sonnenwagens; die Erde umgibt sie zweimal; das Meer umgibt die Erde zweimal; dazwischen ist ein Raum, so gross wie eine Messerschneide oder ein Fliegenflügel. Indra in Vogelgestalt übergab die Pārikṣitas dem Winde, Vāyu; dieser legte sie in den Ātman und ging dorthin, wo die Rossopferopferer waren. Darum ist der Wind die Sonderung und die Vereinigung. Wer also weiss, stirbt nicht wieder." Es ist eine Weltallbeschreibung, aber mit spezieller Absicht. Jener messerschneideschmale Raum ist am Aussenrande des die Erde und die Welt umgebenden Meeres zu denken, befindet sich zwischen Meer und Himmel, psychologisch zwischen dem Unbewussten und dem Bewusstsein.[1] Jener Raum liegt genau zwischen beiden, dem Unbewussten und dem Bewusstsein. Er ist derselbe wie der Ātman, der die feinste Leere bedeutet, und das Mysterium des Zusammenkommens von Bewusstsein und Unbewusstem darstellt. Es wird im Texte nicht klar gesagt, dass jener Zwischenraum und der Ātman derselbe sind, aber die Höhepunkte der Erzählung sind die Konstatierung jenes Raumes und die Tatsache, dass der Wind die Pārikṣitas in den Ātman hineinlegt, diese beide müssen daher verbunden werden, weil sonst die Weltallbeschreibung keinen Sinn hätte. Dass der Ātman eben auch das Allerkleinste und Feinste ist, wird in den Upaniṣaden mehrmals gelehrt.[2] Dieser minimale Zwischenraum, der der Ātman ist, liesse sich vergleichen mit der taoistischen Idee der Leere, die das

[1] Da der Himmel nicht im Texte genannt wird, wäre es immerhin möglich, dass der schmale Raum zwischen Erde und Meer gedacht werden muss, was psychologisch dasselbe bedeuten würde, weil auch die Erde als realisierte Wirklichkeit ein Bewusstseinssymbol ist.

[2] *Chānd.-Up.* 6.8.6, vgl. p. 3.

Wesen von allem ausmacht, so wie sie beschrieben wird in der Erzählung vom Koch, der den „Sinn" liebt und daher die Rinder im Nu zu zerlegen lernte und so, dass nach neunzehn Jahren die Schneide seines Messers noch wie frisch geschliffen war: „Ich verlasse mich ganz auf den Geist, folge den natürlichen Linien nach, dringe ein in die grossen Spalten und fahre den grossen Höhlungen entlang. Geschickt folge ich auch den kleinsten Zwischenräumen zwischen Muskeln und Sehnen, von den grossen Gelenken ganz zu schweigen."[1] Die Leere ist das Wesen des Ochsen, so wie im Texte der feine Zwischenraum der Ātman ist.

In diesen Zwischenraum, diese Leere legte Vāyu, der Held der Mythe, die Pārikṣitas hinein. Er legt sie ins Selbst, führt sie zu ihrem eigentlichen Sein, und ist selber als Wind das Instrument, das zum Selbste hinführt. Er heisst *vyaṣṭi* und *samaṣṭi*, was beide das Erreichen, Erlangen bedeutet, aber später auch für Einzelwesen, Individuum gegenüber Aggregat, Totalität verwendet wird. Vāyu, der Wind, ist seinem Wesen nach Bewegung. Die psychische Bewegung führt den Einzelnen zur Trennung, zur Diskrimination von vielen andern Ichen und auch zur endgültigen Vereinigung, zum einen Wesen, zur Totalität. – Der Wind bringt die Pārikṣitas, wo die Rossopferopferer waren. Diese sind schon zu ihrem eigentlichen Sein gelangt, dorthin wohin jeder kommt, der seine Individuation erreicht. Das Rossopfer ist die Umkehrung der Schöpfungshandlung, wie wir bei der Besprechung von *Bṛhad* 1.2 sehen werden. Diejenigen, die diese Umkehr zur Ganzheit gemacht haben, sind im Ātman, sind im Feinen, Unsichtbaren, das sich zwischen dem Sichtbaren befindet. Der Wind ist bei dieser Handlung als individueller und kosmischer Lebenshauch selber ein Symbol des Ātman.[2] Die drei Tatsachen: die Nennung des schmalen Scheideraums, die des Ātman, in den Vāyu die Pārikṣitas hineinlegt, und die des Vāyu als Sonderung und Vereinigung, machen es deutlich, dass in diesem Kapitel der Ātman als mächtigster Hintergrund beschrieben wird, freilich in sehr subtil andeutenden Bildern. Denn auch legt Vāyu die Pārikṣitas wohl in irgend etwas Realgedachtes hinein,[3] sei es gleichzeitig in etwas mystisch Unfassbares. Wir denken zurück an das Gedicht von den sieben Speisen in 1.5, das aus derselben halb primitiven, halb spekulativen theologischen Sphäre stammt.[4]

[1] Dschuang Dsï, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, aus dem Chinesischen von R. Wilhelm, p. 23.

[2] Hier nicht sosehr des Brahman, wie Deussen meint, aber des Ātman, weil der im Texte genannt wird.

[3] Vgl. unten Kapitel III: Der Ātman als Formverwirklichung, p. 114 ff.

[4] Jedenfalls ist es unerwünscht, ātmani mit „in sich" usw. zu übersetzen, wie die

3.4 (Mādhy. 3.5) und 3.5.1 (Mādhy. 3.4.1). In 3.4 (3.5) fragt Uṣasta den Yājñavalkya nach Brahman und Ātman. Er weiss schon, dass beide dasselbe sind, aber zugleich charakterisiert er bei seiner Frage jeden nach seiner Eigenart, Brahman als „anschaubar, den Augen nicht fern", Ātman als „der allem innerlich ist". Deussen übersetzt „das immanente, nicht transzendente Brahman". Das ist viel zu modern philosophisch, und dazu unrichtig, denn immanent ist innerlich, und *sākṣāt* meint das Umgekehrte, handelt vom Sichtbaren. Zwischen Brahman und Ātman ist hier Identität, aber dennoch Bedeutungsunterschied, so wie zwischen Vater und Sohn im christlichen Glauben. Das Brahman ist das Selbst, wie es in der Welt erscheint, wie aus vielen Stellen ersichtlich ist: Aus dem Lotos schafft er die Welt.[1] Brahman ist das wirklichkeitschaffende Prinzip. Das Brahman ist schöpferischer als der Ātman, erscheint in der Welt objektiv wirklich, mit den Augen sichtbar, und das tut der Ātman meist nicht. Das Brahman ist hier die Wirkung des Selbst. Das Selbst ist auch in der Psychologie in vielen Hinsichten schwer definierbar. Heilwirkungen, die von jenem Zentrum ausgehen, sind letzten Endes unbeschreiblich, auch wenn man öfters ahnt, wie man sie fassen könnte. Es gibt aber auch psychische Wandlungserlebnisse, von denen das Ich deutlich das Gefühl hat, dass da ein höheres sinngebendes Zentrum in der Psyche eingegriffen hat, wenn es dieses nicht gar als Gotteserlebnis ansieht. Es handelt sich dann um unmittelbare Erfahrungen dessen was Jung als das Selbst bezeichnet. In solchen Fällen ist die Wirksamkeit des Selbst relativ sichtbar. Jene Wirksamkeit des Selbst kann man Individuation nennen, oder auch transzendente Funktion, denn letztere bewirkt, dass eine Brücke vom Unbewussten zum Bewussten geschlagen wird, wodurch die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit gefördert wird und das Selbst langsam oder plötzlich offenbar wird.[2]

Yājñavalkya antwortet nur auf die zweite Hälfte der Frage, das Brahman interessiert ihn wohl nicht, und sagt: es ist „dein Ātman, allem innerlich", offenbar als sehr wichtig empfunden, denn es wird dreimal wiederholt. Es ist der in allem wirkende Ātman, aber speziell der im Menschen, des Menschen Kern, sein Inneres. Wenn jemand fragt: „was ist der Ātman", antwortet man: „das ist dein Selbst", weil das die direkteste Aussage ist. Er drückt dies so aus, um es dem andern möglichst kurz und klar zu demonstrieren. Denn auch wenn man weit weg vom Selbst

Übersetzer es machen. Senart aber gibt eine teils richtige Fussnote: „en soi" et „dans le Soi"; etc.

[1] *Matsyapurāṇa.*

[2] Siehe C. G. Jung, *Über die Psychologie des Unbewussten* (1943), p. 145.

zu sein scheint und im inneren Zwiespalt steht, kann eben dies die Veranlassung sein, dass einen eine plötzliche Offenbarung des Selbst befällt, die ähnlich wie das zenbuddhistische Satori-Erlebnis wirkt.[1] Daraus wird auf einmal eine bleibende Gewissheit geboren: Es ist *dein* Selbst, der allumfassende Ātman, aber zugleich in dir anwesend.

Eine Schwierigkeit bleibt, dass er in jedem verschieden zu sein scheint, er ist ja der Ātman für dich, für mich, für jeden Menschen gesondert und anders. Aber dennoch ist es alles dasselbe, ist es der eine Ātman. Dieses Paradox erklärt Yājñavalkya dem Uṣasta näher, weil dieser trotzig ist, und es nicht versteht, schon seine Frage falsch stellt. Fragt er doch: „Welcher Ātman?" Er hat sich verfangen im Gedanken, dass es viele Ātmānas gäbe, verfangen in der Idee, dass mein, dein, sein Ātman gesonderte Phänomene seien. So erklärt Yājñavalkya ihm, dass es die Beziehungsfunktion sei, wodurch man Äusseres aufnimmt, Inneres einnimmt. Darum bespricht er dann die verschiedenen Hauche. „Dein Ātman, allem innerlich, ist derjenige, der durch Aushauch aushaucht, durch Einhauch einhaucht, durch Durchhauch durchhaucht, durch Aufhauch aufhaucht, durch Gleichhauch gleichhaucht."[2]

Diese verschiedenen Hauche oder Atmungsarten kommen immer und immer wieder in den Upaniṣaden vor, meistens zwei, vier oder fünf von ihnen. Trotzdem ist die genaue Bedeutung von jedem nicht sicher feststellbar.[3] Die Begriffe Ein- und Aushauch sind an sich deutlich. Aber währenddem Böhtlingk den *Prāṇa*, den Hauch, den Atem an sich, der auch sehr oft allein vorkommt, das Lebensprinzip, öfters sogar mit dem Ātman synonym gesetzt,[4] in Gegensatz mit den andern Atmungsarten als Einhauch übersetzt, hat Caland später höchst wahrscheinlich gemacht, dass er den Aushauch bedeutet. Und so umgekehrt mit *Apāna*. Die fünf Hauche werden ausführlich besprochen an einer Stelle in der *Chāndogya-Up.* 3.13. 1–6, die sie in anderer Reihenfolge nimmt als unser Text, und sie als Götteröffnungen des Herzens im Körper dem Auge, Ohr, Stimme, Geist, Wind gleichstellt und im Kosmischen der Sonne, Mond, Feuer, Regen und Raum.[5] Aber die Gleichsetzungen geben nicht genügend Auskunft über die genaue Bedeutungen. – Yājñavalkya will mit dieser Be-

[1] Bei mehr kritisch veranlagten Personen genügt das eine Erlebnis meistens nicht. Sie brauchen eine mehrmalige Wiederholung von ähnlichen Erlebnissen und erlangen die innere Gewissheit erst allmählich.

[2] Das letzte nur in der Mādhy.-Rez.

[3] Vgl. W. Caland, *ZDMG*, 55 (1901), p. 261–5. Deussen, *Geschichte der Philosophie*, I 2, p. 248–52.

[4] Vgl. oben p. 28.

[5] *Chānd.-Up.* 5.19–23 stellt ihnen auch noch gleich Himmel, Himmelsgegenden, Erde, Blitz.

sprechung der Hauche erklären, dass der Ātman ein zwischen den Menschen vermittelndes Phänomen ist. Das Selbst bringt die Menschen dazu, Kontakt mit einander aufzunehmen. Es ist alsob es zwischen den Menschen sein Spiel treibe, damit sie bestimmte Dinge an einander realisieren. So sind die soeben genannten Auge, Ohr, Stimme, Geist Beziehungsmittel um Kontakt mit der Umwelt zu schaffen. Auch das Selbst selber ist Kontaktphänomen. Uṣasta aber bleibt stecken bei seiner falschen Fragestellung „Welcher?", und wiederholt seine Frage trotzig, meint bei andern Phänomenen wie Pferd, Rind dürfe man sich solche Unterscheidungen ja auch nicht erlauben.

Jetzt antwortet Yājñavalkya: „Nicht des Sehens Seher kannst du sehen, nicht des Hörens Hörer hören, nicht des Denkens Denker denken, nicht des Erkennens Erkenner erkennen; dieser ist dein Ātman, allem innerlich; was verschieden davon ist leidend." Der Ātman ist unsichtbar, unhörbar, unerkennbar, also unfassbar für den Menschen. Aber aúch ist er der Seher, der Hörer, der Denker, der Erkenner. Die Inder teilen diese Funktionen dem Selbste zu; obwohl es nichts zu sehen gibt, hat er die Potenz des Sehens in sich. Du kannst ihn nicht sehen, weil er des Sehens Seher ist, du kannst dir selber nicht über den Kopf springen, du kannst mit dem Bewusstsein nicht das Unbewusste erfassen. Das Selbst ist die Quelle unserer bewussten Wahrnehmungstätigkeiten. Aber die Quelle können wir nicht sehen. Der Frager will mit der bewussten Funktion das Selbst anschauen, aber das ist per definitionem unmöglich, weil die Bewusstseinstätigkeit vom Selbst erzeugt wird. Sehen ist ein körperlicher Vorgang, ihm aber folgt ein undefinierbarer Moment, wo es auch psychische Wahrnehmung wird, und wir das Objekt bewusst sehen. Dann tritt eine psychische Tätigkeit ein, das Bewusstsein. Das ist der Moment der Assoziation des Vorganges mit dem Ichkomplex, und so geschieht es, dass wir sagen können: ich sehe dieses Objekt. Dies alles ist ein grosses Mysterium. Und das ist, worauf der Inder mit „dem Seher des Sehens" anspielt, auf dasjenige unbekannte Psychische, das macht, dass wir etwas sehen können. Es ist ein völlig undefinierbares grosses Geheimnis, das der Bewusstseinstätigkeit zugrundeliegt und das Bewusstsein erzeugt. Es ist das Selbst. Das Selbst ist der Macher des Bewusstseins. – Kapitel 3.7 hat am Schluss diesen selben Gedanken, und jenes ganze Kapitel handelt vom innerlichen Ātman. Ähnliches besprachen wir schon bei 2.4.14.

Uṣasta schweigt jetzt. Ein anderer Brahmane aber, Kahola, stellt nun genau dieselbe Frage und bekommt dieselbe Antwort: „dein Ātman, allem innerlich". Dann fragt auch er: „Welcher Ātman?" und vernimmt, dass er „Hunger und Durst, Schmerz, Verwirrung, Alter, Tod überwin-

det". Der Ātman stillt alle Verlangen, geht hinaus über alle Empfindung, über alles Gefühl, über das Beschränktsein durch das Erdenleben, geht über alle Verlangen hinaus. Brahmanen, die den Ātman erkannten, wendeten sich ab vom Verlangen nach Söhnen, nach Habe, nach den Welten, und wanderten bettelnd einher. Das erste Verlangen für den noch verhältnismässig in der Welt befangenen Inder ist das nach Söhnen, weil der Sohn die Opfer für die gestorbenen Väter besorgen musste. Aber dieses, wie alle andern Verlangen überwanden jene, die den Ātman erkannten, und sich ihm so in dieser Welt nach Möglichkeit annäherten, denn der Ātman hilft über alle Verlangen hinweg. Die Auffassung, dass das Leben wesentlich Leiden ist und dass dies überwunden werden muss, was später im Buddhismus so stark betont wird, ist hier schon in nuce enthalten.

3.7. Die einleitende Szene erzählt, wie Schüler das Opfer bei Patañcala studierten, und wie ein Gandharva dessen Gattin besessen hielt und ihm Fragen stellte, die er nicht beantworten konnte, worauf der Gandharva sie belehrte. Der Lehrer Patañcala verstand also den Sinn des Opfers nicht genügend, und daher bekam seine Frau einen Animus, wurde vom Gandharva besessen.[1] Der Gandharva,[2] im *Ṛgveda* meistens noch im Singular, auch wohl mit bestimmtem Namen, Viśvāvasu, heisst himmlisch; sein Sitz ist der Himmelsraum, er ist ein Himmels- oder Luftdämon, vielleicht ein Genius des Mondes, worauf seine Verbindung mit dem Soma weisen könnte. Er „bewacht dessen Stätte, all dessen Gestalten betrachtend."[3] Der Soma weilte bei den Gandharvas, oder Viśvāvasu hatte ihn gestohlen. Die Götter kauften ihn ihm ab gegen ein göttliches Weib, die Vāc, die Rede.[4] Die Gandharvas sind die eifersüchtigen Hüter des kostbaren Tranks und suchen, ihn Göttern und Menschen vorzuenthalten. Der Gandharva kennt und verkündigt die Geheimnisse des Himmels, die göttlichen Wahrheiten. Von ihm stammt das erste menschliche Paar, Yama und Yamī.[5] Auf die Frau besitzt er besondere Anrechte, sodass er um deren Aufhebung bei der Heiratszeremonie angefleht wird. Der Gandharva spielt dem Gatten gegenüber die Rolle eines Nebenbuhlers,

[1] Für den Begriff des Animus siehe oben p. 54.
[2] H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (1923), p. 250–4.
[3] *Ṛgveda* 9.83.4; 9.85.12.
[4] *Aitareya-Brāhm.* 1.27; *Taitt.-Saṁhitā* 6.1.6.5.
[5] *Ṛgveda* 10.10.4.

den zu entfernen man sich angelegen sein lässt. Nach der Hochzeit in den ersten Nächten liegt ein Stab zwischen den Jungvermählten, ein Symbol des Viśvāvasu, der dem Gatten für jetzt noch den Besitz der Gattin verwehrt. Bei der Hochzeit betet man: „Erhebe dich von hier, Viśvāvasu, lass die Gattin sich dem Gatten vereinen.“[1] Der Atharvaveda gibt Sprüche zur Bannung von Gandharvas, die ihre eigenen Weiber, die Apsaras nehmen sollen, nicht den sterblichen Frauen nachstellen sollten. – Der Gandharva ist also ein Luftwesen, mit göttlicher Weisheit und speziell Somakenntnis, in enger Beziehung zu Frauen, auf die er bei der Hochzeit ein Vorrecht hat, das der Gatte erst später bekommt. Dieser Dämon macht im Texte die Frau des Opferlehrers verrückt, weil er den Sinn des Opfers, das er unterrichtet, nicht genügend versteht. Als Patañcala aber seine Unkenntnis eingesteht, wird der Gandharva freundlich gesinnt und belehrt ihn und seine Schüler. Diese Rahmenerzählung ist damit sehr sinnvoll und belehrend für die folgende Auseinandersetzung.

Sie studierten das Opfer. Das Opfer ist die Handlung, die Diesseitiges und Jenseitiges verbindet. Wenn man das Opfer bewusst bringt, weiss man, was man tut, kennt den Faden, der jene verbindet. Opfert man unbewusst, so verfehlt man den Sinn des Opfers und erhält nicht dessen Gewinn, sondern verfällt der Unbewusstheit. Weil Patañcala nicht so bewusst ist, wie er sein sollte, wird seine Frau verrückt. Die Frau ist für den Mann Veranlassung zu Bewusstwerdung.

Die beiden Fragen, die der Gandharva stellte, handeln vom Faden und vom inneren Lenker. Der Gandharva beantwortete sie. Der Text teilt seine Antwort nicht mit. Jetzt muss Yājñavalkya dieselben Fragen beantworten. Er tut das im Folgenden: „Durch den Wind als Faden sind diese Welt wie auch die jenseitige Welt wie auch alle Wesen verknüpft. Von einem gestorbenen Menschen fallen die Glieder auseinander. Durch den Wind sind sie verknüpft.“ Der Wind als Faden ist der Verbinder, ein Symbol, das das Funktionieren des Ātman erklärt, die Wirkung des Selbst; er verknüpft die Dinge. So verknüpft im Schöpfungsliede *Ṛgveda* 10.129 das Urwesen Sein und Nichtsein, aber dort ist es höher und subtiler ausgesagt als hier mit Diesseitigem und Jenseitigem. Dort entsteht das Sein. Das Nichtsein war schon da, ist das Unbewusste. Das Bewusste, das Existierende entsteht dort. Diese und jene Welt im Texte würden wir Bewusstes und Unbewusstes nennen. Das Symbol, der Faden ist jenseits des Konkreten, ist Andeutung der transzendenten Funktion. Die transzendente Funktion gibt die Richtung an, will Bewusstes und Unbewusstes zusammenbringen. C. G. Jung sagt darüber: „Die Auseinandersetzung

[1] *Ṛgveda* 10.85.22.

mit dem Unbewussten ist ein Prozess oder je nachdem auch ein Erleiden oder eine Arbeit, die den Namen transzendente Funktion erhalten hat, da sie eine Funktion darstellt, die sich auf reale und imaginäre oder rationale und irrationale Daten gründet und damit die klaffende Lücke zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten überbrückt. Sie ist ein natürlicher Vorgang, eine Manifestation der aus der Gegensatzspannung hervorgehenden Energie und besteht in einer Abfolge von Phantasievorgängen, die spontan in Träumen und Visionen auftreten."[1] – Der Faden ist der Wind oder der Windgott. In einigen *Ṛgveda*liedern wird der Ātman als Hauch, Lebenshauch eng mit dem Winde verbunden: „Der Wind, der dein Ātman ist (o Varuṇa), rauscht durch den Luftraum." „Der Ātman der Götter, der Keim der Welt, bewegt dieser Gott (Vāyu, Wind) sich nach Wunsch." „Durch die drei Welträume (Erde, Luftraum, Himmel) geht ihr, Nāsatyas (Aśvins), Wagenfahrer, durch die Kuhställe (wo den Göttern Soma gereicht wird), wie der Wind, der der Ātman ist." „Besingt den Wind, der der Ātman ist und höchstes Glück; hört dies, Aśvins, leichtgerufene, auf der Fahrt." „Zur Sonne gehe das Auge (des Verstorbenen), in den Wind der Ātman, geh du zum Himmel und zur Erde nach der Gerechtigkeit, oder in die Wasser geh, wenn dort dir bestimmt ist, setze in die Kräuter dich mit den Gliedern."[2] – Der Wind ist im Texte wie der Lebensgeist, der Lebensatem, der beim Tode vergeht (seine Glieder fallen auseinander). So ist hebr. ruach – Wind, Geist, gr. ἄνεμος – Wind, lat. animus – Geist, anima – Seele, Atem, Lebensgeist, Göttergeist. Der Wind ist der Botschafter in verschiedenen Kulturen. Der Wind meint auch die Wirkung auf die Menschen, wie beim Pfingstwunder. Er inspiriert, bringt Intuitionen, kann aber auch veranlassen, dass einer sich in Bilder verliert, nur noch die grösseren Zusammenhänge sieht, sich in Grössenwahn verirrt, und die Realität übersieht. Der Geist weht wohin er will, in gutem und schlechtem Sinne. – In den Upaniṣaden wird sehr oft der Wind mit dem Prāṇa verglichen in kosmischen und menschlichen Vergleichsreihen, wobei der Prāṇa im Menschen als Lebensprinzip die im Menschen leitunggebende Funktion ist. – In *Ṛgveda* 10.129 heisst es vom Zustande vór der Schöpfung: „Das Eine atmete windlos", noch ohne Wind. Es war noch keine Unterscheidung da von Subjekt, Tätigkeit und Objekt. Die Subjekt-Objektunterscheidung entsteht erst, wenn lebende Wesen da sind, die atmen können. Denn Ein- und Ausatmen ist das Substrat des Lebens, und psychisches Leben umfasst Extraversion und Introversion, weg zum Objekte und wieder weg hin zum Subjekte Gehen.

[1] *Über die Psychologie des Unbewussten* (1943), p. 145.

[2] *Ṛgveda* 7.87.2; 10.168.4; 1.34.7; 10.92.13; 10.16.3.

Leben umfasst Systolè und Diastolè, Zusammenziehen und Wiederloslassen, wie die Lunge es tut, wie sich die Psyche in ihrem äusserlichen und innerlichen Kontaktnehmen verhält. Der Mensch hat zwei Grundgebär den, er nimmt Dinge zu sich, und er strahlt eine Wirkung auf die Aussenwelt aus. Jedes organische Wesen hat diese zwei. Der Atem ist ein Symbol dieser doppelten Lebenstätigkeit und Rhythmus des Lebendigen. Wenn er aufhört, ist das Leben nicht mehr vorhanden. Für den Primitiven liegt daher das Lebensprinzip im Ein- und Ausatmen. – Der Wind ist im Texte also der Verbinder, der das Leben des Menschen aufrecht erhält und das Leben von allen Wesen untereinander und die Ordnung der ganzen diesseitigen und der jenseitigen Welt.

Dann folgt die zweite Frage: „Kennst du den inneren Lenker, der diese Welt, die jenseitige Welt und alle Wesen innerlich lenkt?" Und die erste Antwort ist: „Der, in der Erde verweilend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innerlicht lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche." Der innere Lenker beschreibt eine weitere Funktion des Selbst. Kennt man jene beiden Funktionen, Verbinder und Lenker, so hat man das Ganze erkannt. Zusammen erklären sie den Ātman völlig. Beide handeln von der Wirkung des Selbst, die die Dinge verknüpft und die bestimmte psychische Inhalte zu lenken weiss. Der innere Lenker ist der Geist, der autonom unbewusste Bilder produziert. „Dem geistigen Wesen eignet die autonome und souveräne Manipulation der Bilder."[1] Jener Geist ist nicht vom Menschen erschaffen, sondern er ist ein Urphänomen archetypischer Natur, das vorbewusst in der menschlichen Psyche vorhanden ist, das den Menschen in Besitz nimmt, und ihm Begeisterung und Inspiration bringt. Das Unbewusste hat viele Qualitäten: es zerstört den Menschen, oder es bringt ihm Sicherheit und Freude, oder es begeistert, und so ist auch eine Erscheinungsform des Unbewussten, dass es fähig ist, selber Bilder zu produzieren, eine bildschöpferische Tätigkeit hat, und im Stande ist, diese darzustellen, namentlich in Träumen; es macht das merkwürdig klar und differenziert; man staunt über die unerschöpfliche Menge und Nuancierung der Bilder, die der Traum für die Wiedergabe seiner Mitteilungen aufbaut und hergibt. Und das geschieht ohne unsere Hilfe. Das ist was wir Geist nennen. Der innere Lenker ist innen, und er lenkt: das Unbewusste leitet den bewussten Menschen von selber, richtet ihn durch den Sinn von Träumen, Visionen, Einfällen. Der „Faden" versucht Gegensätze zu überbrücken, das ist die eine Funktion. Die lenkende Funktion ist die andere des Unbewussten. Wer diese beiden Aspekte kennt, weiss

[1] C. G. Jung, *Symbolik des Geistes*, p. 11–13.

genug, hat an das Geheimnis des Selbst gerührt. Wer jene zwei Symbole, die das Funktionieren des Ātman völlig erklären, versteht, kennt Brahman. Das stimmt mit dem, was wir anderswo über das Brahman fanden, dass es mehr speziell die Wirkung des Selbst darstellt. – Die spätere Vedāntaschule des Rāmānuja betont immer wieder den Gedanken, dass Brahman der innere Lenker ist, der alles was besteht, Materie und Seelen, leitet und beherrscht, und zitiert deshalb dieses Kapitel öfters.

Vom Ātman in seinem Verhältnis zur Erde und den andern Elementen werden fünf Eigenschaften mitgeteilt. Erstens: er verweilt in der Erde, buchstäblich: er steht in ihr. Zweitens: er ist verschieden von der Erde. *Antara* bedeutet „innen", aber cum ablativo auch „verschieden von". Um zu verstehen, dass ein Wort zwei scheinbar so entlegene Bedeutungen hat, bedenke man, dass das Innere verschieden sein kann vom bewusst Vertrauten. So ist das Göttliche das ganz Andere únd das Innerliche. Wo es heisst: „er lenkt innerlich", ist auch das Wort *antara* verwendet. Beide Übersetzungen sind richtig. Im Worte *antara* ist also ein unübersetzbares Wortspiel, das Innere als das ganz Andere. Drittens heisst es: die Erde kennt ihn nicht. Der innere Lenker kennt sie natürlich wohl; das ist das Geheimnis seiner alwissenden Erkenntnis. Viertens: sein Leib ist die Erde, die Erde ist reine Verwirklichungsform, der Niederschlag der Gedanken Gottes. Er ist in der Erde, aber nicht damit identisch. Wir werden sehen, dass er in den Wesen mehr dem Selbst entsprechend ist als in der Erde und den andern Elementen, aber auch in ihnen geht er nicht restlos auf. Im Puruṣaliede ist ein Viertel des Puruṣa in der Welt, drei Viertel droben. Vom Haṁsa, Schwan heisst es, er steht mit einem Fuss im Wasser, und wenn er den Fuss zurückzieht, ist die Welt nicht mehr.[1] Fünftens heisst es, wie schon besprochen: er lenkt die Erde innerlich. Diese fünf Bestimmungen des inneren Lenkers in seinem Verhältnis zu Elementen und Wesen beschreiben in ihrer Kürze und Vollständigkeit grossartig wie er deren innerer, psychischer, unbekannter, richtunggebender Kern ist. Dieser innere Lenker wird dann *dein* Ātman genannt, der Ātman innen im Menschen, so wie der Lenker selber sich innerlich in den Elementen und Wesen befindet. Es handelt vom inneren Ātman im Menschen, aber zugleich vom überall anwesenden Ātman, denn nur der kann sich in den Elementen verhalten, wie es im Texte ausgesagt wird.

Der erwähnte Satz nun wird – im typischen, primitiven Wiederholungsstil, so charakteristisch für die Upaniṣaden – zwölfmal gebracht, für Erde, Wasser, Feuer, Luftraum, Wind, Himmel, Sonne, Himmelsgegenden, Mond und Sternen, Raum, Finsternis und Licht, die schliesslich zusam-

[1] *Atharvaveda* XI 4.21.

mengefasst werden als das *Göttliche*. In der Mādhy.-Rez. fehlen Luftraum und Himmel, werden Finsternis und Licht erst im Ātmanteile genommen, es kommen aber hinzu Blitz und Donner, und hernach alle Welten, alle Vedas und alle Opfer. Dann folgen in beiden Rezz. alle Wesen und dann kommt der Teil, der Bezug hat auf den *Ātman*, unterschieden in Atem, Stimme, Auge, Ohr, Geist, Haut, Erkenntnis, Samen. In der Mādhy. fehlt die Erkenntnis, kommt aber als letzter ein weiterer Ātman, worüber unten mehr. Von den Ātmanverkörperungen sind sechs körperlich und zwei psychisch. Im „Honig"-Kapitel ist dieselbe Unterscheidung von Elementen Wesen gegenüber; dort umfassen die Wesen den Menschen mit; hier werden den Menschen gegenüber die Wesen gesondert genommen.

Im ersten Teile wirkt der innere Lenker in den makrokosmischen Erscheinungen (3–14), in der Summe der Elemente, die alle die Körper der Gottheit sind. Götter und Elemente sind beide Abbildungen der Archetypen. Es ist nicht überall so, dass die Götter Elemente sind. Agni ist wohl ungefähr dem Feuer gleich, Indra aber ist viel mehr als nur der Donner. Gottheiten sind Symbole, und Elemente ebenfalls; dass sie koinzidieren, ist nicht selbstverständlich. Man kann aber *adhidaivatam* in 14 übersetzen mit „in bezug auf das Göttliche", also das Göttliche in all jenen Elementen, was auch die Stelle 1.5.22 *yathādaivatam* „je nach ihrer Göttlichkeit" bestätigt. So braucht man alle die genannten Elemente nicht als tatsächliche Götter aufzufassen. – Im zweiten Teile wirkt der innere Lenker im Menschen (16–23). Zwischen den zwei Teilen werden kurz in einem Satz alle Wesen behandelt. Die Mādhy. gibt erst noch gesonderte Sätze für alle Welten, Vedas und Opfer, die ziemlich unterbrechend wirken und eine störende Zufügung sein werden. Beim Menschen dann werden die genannten Körperteile und psychischen Eigenschaften besprochen. In ihnen ist der Ātman mehr essentiell ausgedrückt als im vorangehenden Makrokosmos. Denn sie werden in 15 angekündigt mit *adhyātmam* „in bezug auf den Ātman", dasselbe Verhältnis daher wie im „Honig"-Kapitel, dass im Menschen (dort in allen Wesen) der Ātman sich essentieller als in den Elementen offenbart. Zum Schluss ist die Rede von Erkenntnis und Samen. Samen ist das zeugende, schöpferische Lebensprinzip, was stimmt mit dem Wirkungsgedanken des ganzen Kapitels. Erkenntnis und Samen gehören zusammen, erkennen und zeugen ist verwandt: „Adam erkannte sein Weib." Es werden wohl absichtlich die beiden besonders schöpferischen Eigenschaften des Menschen zuletzt genannt.

Als letzter wird, núr in der Mādhy., noch der Ātman selber angeführt,

was sehr auffallend ist: „Der, in dem Ātman verweilend, von dem Ātman verschieden ist, den der Ātman nicht kennt, dessen Leib der Ātman ist, der den Ātman innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche." Wir vergleichen 2.5.14, wo in der „Honig"-Episode in beiden Rezensionen auch als Abschluss einer Reihenfolge der Ātman selber gebracht wird. Dort sahen wir, dass dadurch ein höchstes mystisches Einheitserlebnis erweckt wurde, der Ātman zwar teilweise mehr als Naturprinzip verstanden werden musste, er aber zugleich der allumfassende Ātman war, die Verbindung von beiden eben die tiefste Mystik ergab. Im Satze hier dagegen ist der Ātman als Naturprinzip durch diese Zufügung in der Mādhy. für unser Gefühl allzusehr degradiert zum reinen Naturprinzip. Es heisst ja, dass der innen lenkende Ātman von ihm verschieden ist, er jenen Ātman nicht kennt, er dessen Leib ist, von ihm gelenkt wird. Eine solche Vorstellung stimmt gar nicht mehr zu einem Ātman, der auch selber der allumfassende ist, und es will mir vorkommen, dass diese Zufügung kein glücklicher Fund eines Abschreibers ist. Übrigens ist ein Vergleich von 2.5.14 und 3.7.30 sehr belehrend für die Art, worauf enttäuschende Mitteilungen über den Ātman entstehen können. Er ist ja das Substrat von allen Elementen, von allen Körper- und Seelenteilen; im „Honig"-Kapitel entsteht daraus ein überaus schöner und mystischer Vergleich, hier aber einer, der durch seine Übertreibung die Würde des Ātman beeinträchtigt, und ihn zu sich selber in Gegensatz stellt in einer Weise, die nicht recht annehmbar ist.

Das Kapitel hat nach der sehr langen Reihenfolge von Wiederholungen desselben Gedankens, nur mit Subjektänderung, endlich noch einen abschliessenden Satz, der einen in den Upaniṣaden öfters wiederkehrenden Gedanken enthält: der Ātman ist „der ungesehene Seher, ungehörte Hörer, ungedachte Denker, unerkannte Erkenner; kein anderer Seher, Hörer, Denker, Erkenner ist als er." Siehe hierüber das bei 3.4.2 Gesagte und später bei 4.3.23–30. – „Was verschieden davon ist leidend", d.i. vom Selbst abgeschnitten, in seiner Sonderexistenz gebunden. Wenn die Menschen sich nicht gegen Gott abgegrenzt hätten, wären sie nicht tatsächlich als Mensch entstanden. Das bringt den Sündenfall und die Bestrafung von Prometheus. Abtrennung von Gott schafft Bewusstsein und verursacht Leiden, im christlichen Glauben vom Kreuz symbolisiert.[1] In der Sprache der Inder heisst dies die kurze, vielleicht noch zögernde Andeutung von der später so betonten Überzeugung, dass diese Welt Leiden, Māyā, Illusion bedeutet. Vergleiche oben 3.5.1: „Der Ātman ist,

[1] Siehe C. G. Jung, *Zur Psychologie der Trinitätsidee, Eranos-Jahrbuch*, 1940–41, p. 41.

der Hunger und Durst, Schmerz, Verwirrung, Alter, Tod überwindet." – Den Hauptinhalt des Kapitels, dass der Ātman der innere Lenker ist, und wie er sich dabei im Kosmos und Menschen verhält, kann man als eine Erweiterung vom in 3.4 und 5 über den inneren Ātman Verkündigten bezeichnen.

3.9.10–18, 26. (Mādhy. 3.9.11–19, 27, 28.) Vidagdha Śākalya ist der letzte der Brahmanen, die im dritten Abschnitte Yājñavalkya's Weisheit prüfen, weil er im Anfang die tausend Kühe hat heimtreiben lassen, die König Janaka für den gelehrtesten Brahmanen abgesondert hatte. Śākalya stellt seine Fragen schlecht, und daher fällt ihm am Ende der Kopf ab. Er hat zwar Kenntnisse eines Brahmanen, und seine Fragen wecken zunächst Reminiszensen an bessere Kapitel, wie 3.7 und 2.5, aber eigentlich fragt er sinnlos oder ohne tiefere Einsicht, wirft allerhand Begriffe durcheinander, anstatt Reihen aufzubauen, die sinnvoll auf das Eine, Höchste hinzielen. Er fragt achtmal nach dem Puruṣa, der einen Sitz, eine Welt und ein Licht hat. Wir denken zurück an 3.7, wo der Ātman in der Erde verweilt, aber von ihr verschieden ist, usw. Dort waren Bestimmungen, die das Verhältnis des Ātman zur Erde wesentlich näher umgrenzten. Hier aber ist keinen Gedankengang zu finden. Denn die erste Bestimmung: Sitz, Stelle, Heimat ist so ziemlich dasselbe wie die zweite: Platz, Raum, Welt, Erde. Warum dann z.B. im ersten Satz die Erde sein Sitz, das Feuer seine Welt ist, ist nicht klar. Der Geist ist sein Licht, das ist verständlich als inneres Licht. Aber dieser Geist tritt in der ganzen Reihe als Licht auf, anstatt dass andere Begriffe neben ihn gestellt werden. Die Mādhy. vermehrt diese Monotonie noch, weil sie in allen Sätzen das Auge seine Welt nennt. Überhaupt ist der Unterschied zwischen beiden Rezensionen gross, die Mādhy. hat noch mehr Unklarheit geschaffen.

Der Autor nennt den Puruṣa das Ziel, den Inbegriff, die Hauptsache jedes Ātman. Dann wäre der Puruṣa das Höchste, der Ātman nur sein Ziel, dasjenige wo der Ātman hinzielt. Aber der Puruṣa ist psychologisch der menschenförmige Aspekt des Selbst. Wenn Śākalya den Puruṣa das Ziel des Ātman nennt, so überwertet, übersteigert er das Bewusstsein. Darum wird er nachher bestraft, fällt sein Kopf ab. Dass er zu Ātman hinzufügt „jedes" oder „des ganzen", was *sarva* beides bedeutet, wie lat. *omnis*, ist auch unrichtig. Dieses bringt den Gedanken hinein, dass es Teil-Ātmānas gebe oder sonst viele Ātmānas, was noch auf die vielen Offenbarungen des Ātman im Menschen deuten könnte. Aus Yājñaval-

kya's Antwort aber wird es deutlich, dass er jene Auffassung über Ātman und Puruṣa nicht teilt, denn er sagt jedesmal: „den *du* jedes Ātman Ziel nennst." Yājñavalkya will ihm helfen, ihn auf den richtigen Weg bringen, und fragt: „Wer ist seine Gottheit?", als ob er fragen will: worauf zielt er hin, wem ist er hingegeben, wem gibt er Kraft, Konzentration, Hingabe, und anderseits: Wer ist der Verursacher?, zusammen also: Wer ist das Grundprinzip? So hofft Yājñavalkya ihn zu einem tieferen Verstehen zu bringen, ihn ein Grundprinzip finden zu lassen. Aber vergebens: Śākalya bringt jedesmal einen Teilbegriff, der ausserdem in seinen Kombinationen meistens unzusammenhängend ist.

Die dem Puruṣa gegebenen Bestimmungen sind teilweise geformt mit Vokalverlängerung, was heisst „befindlich in, in Beziehung stehend zu", oder mit *-maya*, was heisst „gebildet aus, erscheinend als". Im „Honig"-Kapitel kommen beide Formationen vor. Wir übersetzten sie immer mit „als": als Körper, als Samen, als Stimme usw. Hier aber kommen daneben Locativi vor: „in der Sonne, im Spiegel, in den Wassern", sodass eine konsequente Übersetzung unmöglich ist.

Einige Sätze bringen zwar gute Kombinationen, so in der Kāṇva der dritte Absatz, der Verbindung zwischen Formen, Auge, Sonne und Wirklichkeit legt; der vierte zwischen Raum, Ohr, Widerhall und Himmelsgegenden; der fünfte zwischen Finsternis, Schatten und Tod; der achte zwischen Samen, Sohn und Prajāpati. Aber dreimal stört das Herz den Zusammenhang, das nur im zweiten Absatz richtig verwendet wird, nl. bei Wunsch und Frauen, einem Absatz, der übrigens wohl der störendste ist, weil er als Gottheit die Frauen setzt. Der sechste Absatz verbindet Formen, Auge und Spiegel, und wir denken an die erste Belehrung, die Prajāpati dem Virocana und dem Indra erteilt, wo er sie ins Wasser schauen lässt wie in einen Spiegel, damit aber nur den leiblichen Ātman behandelt.[1] So redet der achte Absatz mit Samen, Sohn, Prajāpati núr von der Fortpflanzung.

Śākalya kommt überall nicht über Teilbegriffe, Teilpuruṣas hinaus, obwohl seine Absicht war, den allumfassenden Ātman zu besprechen. Jene Aufteilung in verschiedene Puruṣas ist sein grösster Fehler, und dafür wird er selber mit Zerstückelung bestraft. Yājñavalkya sagt es ihm schliesslich, dass er acht Sitze, acht Welten, acht Götter, acht Puruṣas genannt hat anstatt eines Puruṣa's. Als Śākalya diesen nicht erklären kann, fällt sein Kopf ab, und Diebe rauben seine Knochen. Nehmen wir dies symbolisch, so ist der Kopf der Sitz der ordnenden Vernunft. Dass der Kopf abfällt, bedeutet dass das Denken nicht mehr funktioniert. Wenn

[1] *Chānd.-Up.* 8.7–8. Siehe unten p. 105 und 120.

man sich mit dem Unbewussten abgibt und es nicht versteht, kann es sein, dass die Gedanken irre gehen, und folglich die Triebe die Überhand gewinnen, ja man kann sogar sterben, etwa durch einen Unfall. Es ist wie bei einer Rätselwette: wer das Rätsel nicht löst, stirbt. Wenn der Kopf keinen Zusammenhang mehr mit dem Wesentlichen hat, wird er autonom. Das ist mit Śākalya der Fall, er wirft mit philosophischen Begriffen um sich, sieht aber den inneren Zusammenhang nicht, hat das innere Leben nicht. Die wohlmeinenden Fragen von Yājñavalkya, der ihn erschüttern und dadurch weiterbringen möchte, versteht er nicht. So wird er das Opfer von seinem Intellekt, von der unrichtigen Art von Brahmanengelehrtheit, die er annahm, und womit er sich selber verlor. Bei Zerstückelungen hat der Kopf oft sein eigenes Geschick: bei Orpheus verschwindet er ins Meer; das Haupt des Osiris soll alljährlich in sieben Tagen aus Ägypten nach Byblos in Phönizien schwimmen.[1]

Dieses Ende von Śākalya muss natürlich ans Vorhergehende anschliessen, also Satz 26³ auf Satz 18 folgen, wo Yājñavalkya fragt: „Machten die Brahmanen dich zum Kohlenlöscher?" Musst du die Kastanien für sie aus dem Feuer holen? Wir können hinzudenken: du machst es aber schlechter als die andern. – Im Texte ist jedoch ein anderes Stück dazwischengeschoben (19–25). Darauf bringt 26¹ eine Verhandlung über Atmungsarten, 26² den bekannten Satz: „Der Ātman ist nicht so, nicht so" usw.[2] In 26¹ wird gefragt: „Worauf beruhst sowohl du als auch der Ātman?" und die Antwort ist: „Auf dem Aushauche, Einhauche" usw. Unsere Frage ist: wer fragt hier? Sehr wichtig ist dies nicht, denn der Text ist ohnehin in Unordnung und diese Besprechung der Hauche ist eine spätere Zufügung. Aber so wie es dasteht, können wir es wohl am besten betrachten als einen letzten Versuch Yājñavalkya's, Śākalya zu Einsicht zu bringen mit der Frage: Worauf beruhst du als Individuum und zugleich der all-eine Ātman? Aber Śākalya antwortet töricht mit den fünf verschiedenen Atmungsarten.

[1] Lucianus, *De Syria dea*, 7.454–5.
[2] Siehe unten p. 103.

4.2 Yājñavalkya fragt den Janaka: „Du, dessen Ātman[1] durch die Upaniṣaden gesammelt ist, wohin wirst du gehen, wenn du von hier erlöst wirst?“ Diese Frage lehrt, dass das Folgende von dem Sterben handeln muss. Darin heisst es dann: „Der Puruṣa im rechten Auge heisst Indha oder Indra, die Puruṣaform im linken Auge Virāj (Herrscherin). Innen im Herzen lobsingen sie, die Blutmasse und das Geflechtartige im Herzen sind ihnen Speise und Decke; ihr Weg ist die Ader vom Herzen aufwärts. Die Adern, Hitās genannt, sind innen im Herzen befestigt, wie ein Haar, tausendfach gespalten; durch sie fliesst das Fliessende (die Nahrung). Darum hat dieser eine feinere Nahrung als der leibliche Ātman.“ Mit „dieser“ ist gemeint der Puruṣa, der Ātman, der erst als in zweien geteilt, Puruṣa und Virāj, beschrieben wird; aber man beachte, dass Virāj nicht Puruṣa genannt wird, sondern Puruṣaform, und dass der Dualis in 3 in Singularis übergeht. Wesentlich ist also nur einer da, der Puruṣa. Der Puruṣa ist als Männchen im Auge Erscheinungsform des Selbst; er ist indha, entflammend, Blitz im Auge. Das Auge ist überall auf der Welt eines der ältesten Symbole des Selbst, weil es ein so wichtiges, besonderes Organ ist, das die Aussenwelt wiederspiegelnde Hauptwahrnehmungsorgan. Auch hängt die Intensität des bewussten Lebens nach aussen hin eng mit den Augen zusammen, das Sehen unterstützt das Bewusstsein. Emotionen, Wünsche, Leidenschaften werden dadurch verstärkt. Darum heisst der Puruṣa im Auge Indha. Und er wird, um ihn zu verbergen, Indra genannt, einer der höchsten Götter. Ein Geheimname also, wie in allen Religionen und Mysterien, weil man bestimmte Dinge nicht offen sagen darf. Indra an sich stellt den Archetypus des Ichbewusstseins dar, wie wir oben besprachen.[2] Das stimmt hier mit dem Lichte des Auges überein. Man muss ihn als Indra-artiges ansehen, nicht als den primitiven Indra, aber etwa so wie Zeus in der Stoa als νοῦς aufgefasst wurde, als das Väterlich-Ordnende. Der sog. Kommentator Śaṅkara sagt zu dieser Stelle, dass Indra mit dem Vaiśvānara-Ātman versehen ist, er der Geniesser ist, Virāj, seine Frau, die Geniessbare, und dass sie im Schlafe ein Paar sind, als Taijasa bezeichnet, und dass die hinaufgehende Ader ihr Weg vom Schlafe zum Wachen ist. – Vaiśvānara ist meistens Epitheton von Agni. – Virāj kommt anderswo als Tochter (oder Sohn)

[1] Siehe für diese Bedeutung des Ātman unter Kapitel II, p. 109.
[2] p. 33–34.

oder Gattin des Puruṣa vor, ist aber auch der Puruṣa selber; später erscheint sie als Tochter (Sohn) oder Mutter (Vater) des Brahman. Das Wort bedeutet herrschend oder Herrscher(-in). Im Puruṣaliede 10.90 wird die Virāj als weibliches Prinzip aus dem Puruṣa als Ergänzung geboren. Virāj ist hier die *Form* des Puruṣa, der Umriss; die kann weiblich sein, weil sie als Materie ein aufnehmendes und umschliessendes Gefäss sein kann.[1] Sie ist weniger wichtig als Puruṣa, verschmilzt im Herzen mit Indha, denn im Herzen ist Puruṣa an und für sich. Mit dem rechten Auge schaut man bewusst zur Welt hinaus, das linke schaut hinein zum Unbewussten. Das rechte Auge ist das realistische, das linke umfasst die potentiellen Möglichkeiten, aber sie kommen hier zusammen im Herzen, wo sie wohnen und Nahrung erhalten. In unbewussten Vorstellungen befangen, kann man die Aussenwelt nicht sehen. Wenn man dann die Welt nicht sieht, sollte man das Unbewusste als Solches darstellen und bewusstmachen. Die Virāj kooperiert mit dem Puruṣa nach aussen, beim Sehen. Wenn man beide einschliesst, sich ins Herz zurückzieht, hört der Unterschied auf, gibt es nur noch ein zusammengeballtes Licht. Der Unterschied zwischen Form und Sehen ist nicht mehr vorhanden. Es ist ein objektloses Sehen im Herzen. Es gibt keine Form mehr, der Puruṣa hat sich selber zum Objekte, er ist nur noch Sehen ohne Sehobjekt. In den Augen sind die zwei nur vorübergehend zu Hause; sie haben ihre eigentliche Wohnung im Herzen. Der Puruṣa geht dann hinein nach innen, bis er mit dem Ātman verschmilzt.

Aus dem Herzen hinauf führt für sie ein gangbarer Weg: eine Ader. Die ist wohl auch beim Tode der Weg hinaus, weil das Kapitel nach Absatz 1 über das Sterben handelt. Die eine Ader ist eine spezielle von vielen Hitās, die während des Lebens Nahrung bringen, eine feinere Nahrung als sie der leibliche Ātman bekommt. *Chānd.-Up.* 6.5 nennt drei Bestandteile von Nahrung, Wasser und Licht: grob, mittel und fein; und die feinen Teile werden zu Geist, Atem und Rede. Vergleiche für die zwei Seiten des Ātman und für Puruṣa und die Hitās den Schlaf-Todabschnitt 4.3–4, wo auch sowohl von Schlaf als auch von Sterben die Rede ist, und wo der Puruṣa immer mehr hineingeht, was dort auch als zur Herzgegend zu deuten ist.

Absatz 4 erzählt, dass die sechs Prāṇas des Puruṣa die sechs Himmelsgegenden, -richtungen seien. Gemeint ist damit, dass nach dem Tode die Hauche aus den verschiedenen Körperteilen nach den verschiedenen Himmelsgegenden gehen. Das Wort für vorn und östlich ist dasselbe, so

[1] Vergleiche im Schöpfungskapitel 1.4 die Gattin, die aus dem Ātman als Gatten entsteht, und ihn als Raum umgibt. Oben p. 17.

auch das entsprechende bei den andern fünf. Die Aufstellung der Himmelsgegenden bildet ein grosses Weltorientierungssystem, ein Maṇḍala. Daraus geht eindeutig hervor, dass der Puruṣa, wie der Ātman, das Selbst darstellt. Diese kosmische Beziehung des grossen Menschen oder Anthropos findet sich auch in den abendländischen Spekulationen. So erwähnt der Alchemist Zosimos eine altjüdische Tradition, wonach die vier Buchstaben des Wortes Adam auf die vier Elemente und Himmelsgegenden bezogen wurden.[1] Auch die kabbalistischen Spekulationen über das Tetragrammaton bilden dazu eine Parallele.[2] – Dann heisst er (also jener Puruṣa) der Ātman, der „nicht so, nicht so ist", usw., der Satz, der viermal im Texte vorkommt. – Dann sagt Yājñavalkya: „Janaka, du hast Frieden, Ruhe, Furchtlosigkeit erreicht." Und Janaka verehrt den Yājñavalkya und übergibt die Videhas und sich selber dem Yājñavalkya. Dies ein Beweis, wie wichtig ihm die Lehre ist, die er erhalten hat.

Die Kapitel 4.3 und 4.4 handeln vom Puruṣa, der in dieser und in der jenseitigen Welt verkehrt, und dabei den Ātman als Hintergrund hat. Der Abschnitt ist das zweite und letzte Gespräch von König Janaka mit dem Brahmanen Yājñavalkya. – Sie besprachen vorher das Agnihotram, das Feueropfer,[3] wobei täglich morgens und abends dem Feuer eine Milschspende dargebracht wird. „Agni, das Feuer, ist der Verzehrer der Speise, weil Prajāpati ihn aus seinem Munde erzeugte." Er nährt sich vom Opfer, das verbrannt wird. Und als Gegengabe bewahrt er den Menschen vor dem Tode, verhilft ihm zur Wiedergeburt beim Sterben. Denn „derjenige, der das Agnihotram darbringt, gebiert sich durch Nachkommenschaft wieder, so wie Prajāpati sich wiedergebar, und er rettet den Ātman vor Agni, dem Tode, wenn dieser in Begriff ist, ihn zu verzehren. Stirbt er, und wird aufs Feuer gelegt, so wird er aus dem Feuer geboren, und das Feuer verzehrt nur seinen Körper."[4] Feuer ist ein Symbol der Emotion, und aus Emotion kann Bewusstsein entstehen. Das Agnihotram bringt den Menschen also zu einer Vorstufe der Entstehung des Bewusstseins.

[1] C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 494.
[2] *Encyclopaedia Judaica*: Adam Kadmon, p. 786: Der A. ist die oberste, fünfte Welt, aus der und durch die „die vier Welten hervorgegangen sind". Wenn jede der vier Welten einen Buchstaben des Tetragramms bezeichnet, so bezeichnet der A., „wegen des grossen Geheimnisses, das um ihn ist, keinen Buchstaben, sondern nur das Häkchen des Jod."
[3] *Śat.-Brāhm.* 11.6.
[4] *Śat.-Brāhm.* 2.2.4.

Der Sinn des Agnihotram wird von verschiedenen Brahmanen besprochen, und nur Yājñavalkya könne Wertvolles darüber aussagen, meint König Janaka, aber auch er wisse nicht alles davon. Darauf lässt Yājñavalkya sich von Janaka belehren, gestattet ihm nachher einen Wunsch, und Janaka bittet ihn, in der Zukunft eine Frage stellen zu dürfen.[1]

Auf dieses Gespräch bezieht sich die Mitteilung im Texte, dass Yājñavalkya beim Könige die Sehnsucht weckte, ihm eine Frage zu stellen. Er suggerierte ihm eine solche, womit er Wesentliches fragt, eine Lebensfrage: die nach dem menschlichen Bewusstsein. Daher fängt Janaka an: „Welches Licht hat dieser Puruṣa?" und bekommt als Antwort: „die Sonne", – eine Frage, die in Zusammenhang mit dem Agnihotram steht. Das Feuer ist ja der Lichterzeuger, und abends verwendet man beim Agnihotram den Spruch: „Agni ist Licht, Licht ist Agni, Heil", morgens: "Sūrya ist Licht, Licht ist Sūrya, Heil." Die Tatsache, dass das Feueropfer morgens und abends dargebracht wird, hat ja mit dem Lichtwechsel zu tun. Dann aber denken beide tiefer nach über jenes Licht, das der Puruṣa hat: „Wenn die Sonne untergegangen ist, ist der Mond sein Licht; wenn der Mond untergegangen ist, das Feuer; dann die Stimme; dann der Ātman." Dies alles wird vom Puruṣa gesagt. Der Puruṣa kommt im Texte mehrmals in Verbindung mit dem Ātman vor, z.B. im Schöpfungskapitel 1.4 und der Puruṣa im Auge 4.2. Dort symbolisiert der Puruṣa mehr die spezifische Erscheinungsform des Ātman als menschliches Bewusstsein. Ähnlich ist auch hier nicht einfach vom Menschen die Rede, sondern in Verbindung mit dem ganzen weiteren Abschnitt müssen wir ihn hier schon in einer Bedeutung sehen, die das gewöhnlich Menschliche überschreitet und auf die Urentstehung des menschlichen Bewusstseins hinzielt. Ja, es wird jedesmal von ihm erzählt: „er sitzt, er geht umher, er tut Werk, er kehrt zurück". Das ist zwar die tägliche, menschliche Arbeit, aber es ist auch noch mehr. Es wird fünfmal gesagt, bei all den fünf Stadien des „Lichtes", und deutet den Rhythmus, den periodischen Kreislauf an, worin der Puruṣa sich allmählich verwirklicht. Beim Sonnenschein, am Tage lebt der Mensch im Zustande eines konzentrierten Ichbewusstseins; der Puruṣa geht über in den gewöhnlichen Menschen. Allmählich geht er aber wieder zurück in den ewigen Puruṣa. Allmählich kommt eine Abblendung des Bewusstseins. Es geht von der hellen Sonne zum unbestimmteren Mondeslichte, zum noch beschränkter leuchtenden Feuer; und wo auch dieses fehlt, ist die menschliche Stimme der Wegweiser, und schliesslich der Ātman. Wenn man somit bewusst sein Ich ist, ist man am weitesten vom Puruṣa entfernt. Je mehr man das Ich abblendet,

[1] *Śat.-Brāhm.* 11.6.2.

umsomehr wird man identisch mit dem Puruṣa. Sonne, Mond, Feuer, Stimme sind Symbole, die typische äussere Reize abbilden, die den Menschen zur äusseren Aktivität anregen. Allmählich werden diese äusseren Reize und zugleich das Bewusstsein abgeblendet. Jedesmal „kehrt er zurück“: nach der Arbeit geht man schlafen, geht in der Nacht zum Urzustande zurück, kehrt wieder zum Puruṣa ein, wird ihm gleich. In jedem folgenden Stadium bleibt der Mensch nachher dem Puruṣa näher als das vorhergehende Mal. Die äusseren Reize machen ihn zum nur individuellen Menschen, aber jedesmal kehrt er in das Allgemeine, Ewige zurück. Schliesslich wird er der Ātman, und sind keine Aussenweltreize mehr da, der Puruṣa ist mit dem Ātman identisch geworden, ist „selber Licht“. – Anderseits aber ist der Mensch, auch wenn er sein individuelles Ichbewusstsein hat, zugleich eine Ausdrucksform des Puruṣa. Das ist ein Paradox dem obigen Gedanken der weiten Entfernung vom Puruṣa gegenüber. – In dieser Einleitung (2–6) ist also der Puruṣa schon der ewige Puruṣa, nicht nur der gewöhnliche Mensch. Er lebt und wirkt in der äusseren Welt, hat aber seinen bleibenden Stand in einer inneren Welt. Die Spaltung zwischen diesen beiden Welten wird durch die unterschiedenen Lichtstadien hervorgehoben. Allmählich wird die Lebenstätigkeit zurückgezogen von Aussen nach Innen, immer mehr dem Psychischen zu, bis dies erreicht ist.

Nun folgt der Hauptinhalt des Gesprächs, die Bezugsetzung des soeben beschriebenen Puruṣa's zum Begriff des Ātman, und es kommt zur wesentlichen Erklärung des obigen, wodurch die Hypothese, der Puruṣa sei oben als die ewige Essenz des menschlichen Ich zu denken, als das Element im Unbewussten, welches jeweils ein menschliches Ich aufbaut, sich bestätigt. Der Ātman wird hier zur Verdeutlichung des Puruṣa herangezogen, um zu betonen, dass er Ewiges, Essentielles darstellt, eigentlich gar nichts Menschliches, denn der Ātman ist das Selbst, wie es sich im Menschen offenbart. Dieser Ātman-Puruṣa wird jetzt seinem Wesen nach beschrieben, und die Zustände, worin er sich befinden kann: „Jener Ātman ist der Puruṣa, der aus Erkenntnis besteht, im Herzen wohnt inmitten der Lebenshauche, und der innerlich leuchtet.“ Er wohnt im Herzen. Das Herz ist das Hauptzentrum, wie öfters; weiter unten komme ich darauf zurück. Er wohnt im Herzen, aber dennoch heisst es im nächsten Satze, er durchwandert beide Welten. Eine andere Vorstellung gibt 2.1.18, nämlich dass er sich in eigenem Leibe nach Wunsch umherbewegt. Er ist das innerliche Licht im Herzen in Gegensatz zu den äusseren leuchtenden Körpern. Aber in 2.3.3 lehrt der Text: „Von diesem Unkörperlichen, Unsterblichen, Gehenden, Jenseitigen ist die Essenz der

Puruṣa, der in dieser Scheibe ist; denn er ist die Essenz des Jenseitigen." Dort wohnt der Puruṣa in der Sonne. Weiter heisst es: 2.3.6 „Die Form dieses Puruṣa ist wie ein mit Safran gefärbtes Gewand, wie ein weisslich-gelbes wollenes Kleid, wie ein roter Käfer, wie eine Feuerflamme, wie eine Lotusblüte, wie plötzliches Aufblitzen." Alles Andeutungen seines hellen Wesens. Er bringt blitzartige Erleuchtung, eine intensive Offenbarung aus dem Unbewussten, plötzliche innere Erfahrung, die zu Lebenserleuchtung wird. – Er ist „gleich", mit sich selber identisch. Der Mensch kann nicht gleich sein, denn er vermag nichts zu erkennen ohne Verkehr mit der Aussenwelt; wie sollte er sich sonst abgrenzen. Aber das Selbst ist immer sich selber gleich, es braucht keine Änderung, weil es aus Erkenntnis besteht. – „Er durchwandert beide Welten." Das ist einerseits die Tageswelt, die physikalische Welt, in der der Mensch lebt, anderseits die jenseitige Welt, womit die innerliche, vermutlich die psychische Welt gemeint ist, die nach dem Tode fortbesteht. – „Er denkt gleichsam, er vibriert gleichsam". Er ist in dauernder Reflexionstätigkeit. Träume könnte man als solche Gedanken des Selbst auffassen, als dessen schöpferisches Denken, das Selbst ist in dauernder, schöpferischer, geistiger Tätigkeit geschildert.[1] – „Im Schlafe übersteigt er diese Welt und die Formen des Todes." Er geht über den Tod hinaus, geht in die Ewigkeit. „Im Schlafe" (die Mādhy. hat „im kenntnisvollen Schlafe") ist nicht ohne weiteres klar. Aus dem Folgenden wird das deutlicher. Es bedeutet, dass der menschliche Körper schläft (Puruṣa meint ja auch den Menschen), der Geist-Puruṣa in ihm dann völlig wach ist und mit Erkenntnis versehen, und sich in dieser Form dem Menschen kennbar macht.

8. Wenn der Puruṣa sich zu einem konkreten Menschen verkörpert, „verbindet er sich mit Übeln". Daraus müsste man schliessen, dass es für den ewigen Puruṣa nach Ansicht des Inders unheilvoll ist, zum gewöhnlichen Menschen zu werden. Es gibt auch sonstige mythologische Belege für die Auffassung, dass die Archetypen, wenn sie konkret realisiert werden, vom Unbewussten her gesehen deformiert werden. Die Kenosis des Logos ist eine solche Vorstellung.[2] So wie Christus, der ewige Logos, sich „entäusserte", als er Mensch wurde und Knechtsgestalt annahm, so wird der Puruṣa schlechter, wenn er in einem Menschen geboren wird. Psychologisch hiesse obige Stelle, dass das Selbst sich bei der Geburt in den Menschen hinein verliert, und es als einen wonnevollen Zustand geniesst,

[1] Was ich mit „vibriert" übersetze, ist ein selten vorkommendes Wort, das „schwanken, schaukeln, zittern" bedeutet; vom Puruṣa gesagt, muss man es wohl etwas positiver übersetzen.

[2] Vgl. unten p. 117.

wenn dieser stirbt; vom Standpunkte des Selbst aus ist die Geburt Unheil, der Tod Wonne.

Jetzt folgt die wichtige Episode über den Schlafzustand des Menschen, worin der Puruṣa die jenseitige Wonne erlebt (9–16, 20). Das Wort für Schlaf bedeutet Schlaf und Traum; weil aber der Schlaf den Traum mitumfasst, und es ohnehin klar ist, dass über Traumerlebnisse gesprocenh wird, übersetze ich fast immer mit Schlaf. Der Puruṣa nun kennt „zwei Zustände, den in dieser und den in der jenseitigen Welt"; das sind die beiden schon genannten Welten. Und er hat „einen dritten Übergangszustand des Schlafes." Darin sieht er die beiden Welten und Übel und Wonnen in beiden. Das ist der Wachzustand des Puruṣa, der Schlaf des Menschen, wo der Mensch an der Schwelle zwischen Bewusstsein und Unbewusstem steht. Der Puruṣa, der Ātman, ist das Jenseitige, wovon wir nichts wissen. Wenn wir leben, erscheint der Puruṣa als Schlafzustand, denn wir sind als Ichbewusstsein verkörpert. Wenn wir einschlafen oder sterben, erwacht er, als absoluter Wachzustand im Jenseits, wo nur das Unbewusste an und für sich besteht. Das ganze Leben des Menschen ist sein Schlaf. Nur im Traum oder Trance äussert er sich. In Trance, in gesteigertem Schlaf, liegt der Körper des Yogins wie entseelt da, aber er kann sich materialisieren, in Zeit und Raum umhergehen, auch konkret. Dann ist er gleichsam eine Materialisation des Selbst. Ähnliches ist der Glaube an das Bestehen eines „Astralleibes", der sich während des Schlafes vom physischen Körper loslösen kann, wie dies eine bei vielen Völkern lebendige Vorstellung ist.[1] So stehen die Materialisation des Menschen und des Selbst in umgekehrtem Verhältnis, wie oben das äussere reale Licht und das innere Ātmanlicht. Wenn man Mensch ist, liegt das Selbst in Trance, es hat sich in diese Welt „projiziert". Beim Tode wechselt das Verhältnis, das Selbst bekommt seine Projektionen, eine Menge verlorener Kraft zurück. Im Traum aber sieht man etwas von beiden Welten. Darum werten wir Träume so hoch.

Wenn der Mensch schläft, zeigt ihm der Puruṣa das Jenseitige, und das wird im Texte beschrieben als eine Art Paradies oder Himmel. Das ist eine Projektion des Unbewussten, und das Unbewusste projiziert sich hier eben gerade nicht in diese Welt hinein. Der Puruṣa „erschafft sich dort Wagen, Gespanne, Wege, Wonnen, Freuden, Lüste, Teiche, Lotusteiche, Flüsse". Im Schlafe „beschaut er schlaflos die Schlafenden, er, der goldene Puruṣa, der einzige Schwan". Im Schlafe des Menschen erlebt der Puruṣa das Wonneparadies, das sein schöpferisches Wunschdenken

[1] Interessante Beispiele bei E. Bozzano, *Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern*, p. 209–229.

ist, die absolute psychische Welt, die das schöpferische Denken des Selbst ist. Die Vorstellungsbilder des Unbewussten sind dort das einzig Reale. Das Bild vom Schwan hat auch die *Śvetāśvatara-Up.* 1.6: „In diesem grossen Brahmanrad ein Schwan schweift" und 3.18: „In der Stadt mit neun Toren verkörpert, vibriert der Schwan nach aussen, der ganzen Welt Herrscher, des Stehenden und des Gehenden." – Eine folgende Strophe erzählt auch vom Leben des Puruṣa während des Schlafes des Menschen: „Im Schlafzustande hoch und niedrig wandelnd, macht der Gott sich viele Formen." So sagt 2.1.18: „er tritt gleichsam in Hohes und Niedriges ein." – „Mit dem Atem hütet er das untere Nest", den schlafenden Leib, der nur noch atmet; er, „der Unsterbliche, geht aus dem Neste, und wandelt wohin er will", zu seinem „Lustgarten", worin das Selbst sich ergötzt, „lachend etwa mit Frauen sich freuend, doch auch Schrecken sehend". Dies alles macht den Eindruck einer primitiven Paradiesesvorstellung. Aber die einzige Art, das Jenseits abbilden zu können, besteht eben darin, irdische Bilder zu Hilfe zu nehmen. Der beschriebene dauernde Wonnezustand in der jenseitigen Welt, auch Lustgarten genannt, sieht aus wie ein herrlicher Himmel, so wie der *Ṛgveda* ihn schon kennt: „Wo unerschöpftes Licht, die Welt darinnen die Sonne gesetzt ist: in die setze mich, Soma, in die unvergängliche Welt der Unsterblichkeit. Wo man nach Lust sich bewegt, am dreifachen Firmament, an des Himmels dreifachem Gewölbe, wo die Lichtwelten sind, dort mache mich unsterblich. Wo Wunsch und Begehren, wo Geisterspeise und Sättigung, wo Freuden und Wonnen, Genuss und Geniesser weilen, wo des Wunsches Wünsche erlangt sind, dort mache mich unsterblich."[1] Aber in unsrem Texte kommt noch eine Ahnung von wonnevoller Ruhe hinzu, wie sie der Yogin kennt. Denn er lebt schon in diesem Leben in Kontakt mit dem Selbst, und dann wird das Leben ein dauernder Wonnezustand. – Diesen Lustgarten des Puruṣa, das Feld worin er sich bewegt, kann man noch erahnen. Ihn selber sehen kann man nicht, eine Aussage, die involvieren könnte, dass er feinstofflich gedacht ist. Dieser herrliche, positive Wonnezustand wird *saṁprasāda* genannt: Ruhe, Gnade; worüber später mehr. – Nach indischer Anschauung soll man den schlafenden Menschen nicht plötzlich wecken, denn sonst könnte es sein, dass der Puruṣa den Weg nicht rechtzeitig zurückfindet. Viele Primitive glauben, man würde so geisteskrank werden. Der Puruṣa muss erst in den Menschen zurückkommen, damit der Mensch Gelegenheit hat, sein Ichbewusstsein wieder aufzubauen, bevor er erwacht, denn wenn er keine Zeit dafür findet, wird sein Geist gestört. Darum wird im Texte der Übergang als allmählich beschrieben: erst kehrt

[1] *Ṛgveda* 9.113.7, 9–11.

der Puruṣa vom höchsten Zustande der herrlichen Ruhe zurück zum Schlafe, vereinigt sich im Schlafe mit dem schlafenden Menschen, und geht dann erst vom Schlafe über zum Wachen. In der Mādhy.-Rez. fehlt der erste Übergang. – Was er dort in herrlicher Ruhe und Schlaf sah, „das folgt ihm nicht, denn er ist nicht anhänglich". Was man im Traum sieht, ist kein reales Geschehen. Aber dass das dort Gesehene ihm nicht folgt, sagt noch mehr. Denn magisches Denken erzeugt einen gewollten Zustand, ein Geschehen. Hier aber ist er losgelöst vom Zustande, worin er sich materialisiert. Die magische Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt ist aufgehoben. Übertragungen wie zwischen Menschen finden nicht statt, daher ist der Puruṣa „nicht anhänglich". Im Schlafe heisst es auch noch, dass er „sieht", weil er in potentia dazu fähig ist, obwohl er sich schon mit dem schlafenden Menschen vereinigte. – Mit Absatz 16 ist die Puruṣa-Traumepisode zu Ende. Nur kommt in 20 noch etwas, das zwar aus dem Zusammenhang gerückt ist, aber hierzu gehört: „Wenn man ihn da scheinbar tötet, scheinbar überwältigt, ein Elefant ihn scheinbar zerreisst, er scheinbar in eine Grube fällt". Das sind ja Traumschrecken, so wie Strophe 13 sie andeutete, und so wie es heisst, dass er neben Wonnen auch Übel sieht in beiden Welten. Diese Beschreibung gehört als Gegensatz zum Paradies von 10. Absatz 20 schliesst dann mit der Vision, dass er „gleichsam ein Gott, ein König „ganz dieses" zu sein glaubt" (Mādhy. „dieses Ganze"), „das ist seine höchste Welt". „Ich bin eben ganz dieses" ist wohl ein unbestimmter Ausdruck für die Summe von all dem was besteht, dem im Traum überhaupt Sichtbaren, was in dieser Verbindung nicht viel vom Ātman verschieden ist. Die Technik indischen Denkens liegt darin, einen solchen Satz endlos für sich zu wiederholen, um sich damit identisch zu machen. Der Inder glaubt den Inhalt zu integrieren, zu realisieren, wenn er den Satz nur oft genug wiederholt. Das ist eine Art intuitiver Realisationstechnik, da die Empfindung im Inder schwach ist. Darum steht der Satz in Parenthese, weil er als allgemein bekannt gilt. (So verwendet die Strophe 4.4.12 den Satz: „dieser bin ich", wo der Ātman gemeint ist, worin man völlig aufgeht. Die *Chānd.-Up.* dagegen lehnt sich in 11.2 gegen ein völliges Aufgehen im Ātman auf, weil man da nicht mehr weiss „*ich* bin dieser", man überhaupt kein Ichbewusstsein mehr hat.) Jene Vision gehört auch zu der behandelten Traumparadies-episode als ein höchst Erreichbares.

Der Text ist aber noch nicht zu Ende. Es folgt die Beschreibung eines wunschlosen Zustandes als Höchstes, der in schroffem Gegensatz zum soeben beschriebenen positiven Jenseitsbilde steht. Was jetzt folgt, ist ein neues Ideal, eine andere Überzeugung. Der Text muss also von zwei

Verfassern in verschiedenen Zeiten geschrieben sein. Der Übergang vom einen Texte zum andern ist unsicher. Das ersieht man auch aus dem Unterschied zwischen den zwei Rezensionen. Denn die Kāṇva spricht viermal von einem Übergang: von herrlicher Ruhe in Schlaf, von Schlaf in Wachen, von Wachen in Schlaf, von Schlaf in Wachen, die Mādhy. nur zweimal: von Schlaf in Wachen und von herrlicher Ruhe in Wachen. Der Übergang in zwei Stufen: von herrlicher Ruhe in Schlaf und dann von Schlaf in Wachen ist, wie wir sahen, sehr gut motiviert. Dann aber wirkt die Erwähnung dass der Puruṣa wieder von Wachen in Schlaf zurückkehrt, enttäuschend. Diese Selbstverständlichkeit hat mit der herrlichen Vision im Schlafzustande nichts mehr zu tun, sie könnte eher den ewigen Kreislauf von Schlafen und Wachen im Leben des Menschen betonen. Es ist hier das Wahrscheinlichere, dass der zweite Schreiber das so verstanden hat, und in den selben Gedankengang den nächsten Satz hineingebracht hat, den vom Fisch, der beiden Ufern entlang geht, wie der Puruṣa vom Schlafe zum Wachen: Der Fisch geht dem nahen und dem ferneren Ufer entlang, wohl dem bewussten und dem unbewussten Leben, und es geschieht vielleicht in einer Linie, die sich dreht wie eine Acht, was Unendlichkeit bedeutet.

Absatz 20 ist, wie schon teilweise besprochen, schwierig. Der Anfang spricht von den „Adern, die Hitās heissen; wie ein Haar, tausendfach gespalten, von solcher Feinheit sind sie, gefüllt mit weiss, blau, braun, gelb, rot“. Für diese Adern vergleiche man 2.1.17–19: „Wenn dieser erkenntnisvolle Puruṣa also schlafend ist, dann zieht er durch Erkenntnis die Erkenntnis der Lebenshauche zu sich, und liegt da in diesem Raum innen im Herzen. Wenn er also im Schlafe wandert, sind das seine Welten. Dann wird er gleichsam ein grosser König oder ein grosser Brahmane oder er tritt scheinbar in Hohes und Niedriges ein. Wie ein grosser König, das Volk sammelnd, in eigenem Reiche nach Wunsch sich umherbewegt, so eben bewegt dieser sich, die Lebenshauche so sammelnd, in eigenem Leibe nach Wunsch umher. Aber wenn er tief schlafend ist, wenn er von nichts weiss, gehen die 72000 Adern, Hitās genannt, vom Herzen aus nach dem Herzbeutel. Durch sie herbeigeglitten, liegt er im Herzbeutel. Wie ein Jüngling oder ein grosser König oder ein grosser Brahmane, zu einem alles vernichtenden Zustande von Wonne gekommen, daliegt, so eben liegt dieser also da.“ Auch *Kauṣītaki-Up.* 4.19 erzählt, dass die Hitās tausendfach sind und jene fünf Farben haben, und dass der Puruṣa „in ihnen weilt, wenn er so schlafend ist, dass er keinen Traum sieht“. Die *Chānd.-Up.* 8.6.1–3 hat die Hitās zwar auch beim traumlosen Zustande, aber ebenso beim Hinaufgehen zur Sonne und der Welt der Wissenden.

Sie nennt dieselben fünf Farben der Adern wie unser Text. „Jene Sonne ja“ hat jene Farben. „Diese Strahlen der Sonne gehen zu beiden Welten, dieser und der jenseitigen. Von jener Sonne breiten sie sich aus, in diese Adern geschlüpft; von diesen Adern her breiten sie sich aus, in jene Sonne geschlüpft. Wenn er so schlafend, verbunden, beruhigt keinen Traum erkennt, dann ist er in diese Adern geschlüpft. Nicht irgend ein Unheil berührt ihn, denn dann hat er sich mit dem Lichte vereinigt.“ Aber in 5 folgt: „Wenn er da so aus diesem Leibe hinausgeht, dann steigt er durch diese Strahlen aufwärts, er geht zur Sonne. So wahrlich ist das Tor zum Himmel, der Zugang für Wissende, die Hemmung für Unwissende.“ Hier finden wir also die Adern in Verbindung mit einer Beziehung zwischen Sonne und Herz, Sonnenstrahlen und Adern, eine makro-mikrokosmische Gleichsetzung, die nichts mit wunschlosem Aufgehen im Ātman zu tun hat. Wir dürfen also die Hitās in 20 auch als zum besprochenen Himmelswonnezustande gehörig auffassen, weil sie, wie die Sonnenstrahlen, mit dem Himmel Kontakt schaffen, und dann gehört der ganze Absatz 20 noch dazu. In sich aber hat 20 eine Lücke, denn der erste Satz, über die Hitās, steht nicht in direktem Zusammenhang mit dem zweiten und dritten, über die Traumschrecken und den Wonnezustand. Vom späteren Autor wurde der Hitāsatz wohl zum traumwunschlosen Zustande gerechnet, weil er die Hitās in 2.1. 19 auch beim tiefen Schlaf nennt, und in Strophe 4.4.9 genau dieselben Farben von den Hitās nennt wie in 20. Dass Satz zwei und drei in 20 beide zur Himmelsvision gehören, besprachen wir oben schon.[1]

Nun folgt die p. 93 angekündigte zweite Episode (19, 21–34), die Beschreibung des wunsch- und traumlosen Zustandes, die später zugefügt ist, und unsrer Meinung nach ein Niedergang ist, der daher kam, dass die Inder anfingen, die Wirklichkeit, die Welt zu leugnen, ein Wandel der Weltanschauung, der gerade in der Zeit der Upaniṣaden anfing. Von da an faszinierte diese Idee die Inder für immer und so ist es durch alle Jahrhunderte hindurch bis heute geblieben, allmählich im System des Vedānta

[1] Die Mādhy. schliesst 20 ab mit Zufügung von “wo er schlafend gar keinen Wunsch wünscht, gar keinen Traum sieht“, einem Satze, der auch 19 in beiden Rezz. beschliesst. Hinter dem zweiten und dritten Satze von 20 ist dies nicht am Platz. Der Satz kann aber auch bedeuten: „Aber, wo ....“. Daher stellt Böhtlingk, der Übersetzer der Mādhy., ihn zum nächtsen Satze (der dort heisst: „ist dies die Form, wo der Ātman sein Wunsch ist, er den Wunsch erlangte, er ohne Wunsch ist.“), wo er ziemlich überflüssig, aber jedenfalls möglich ist. Auffallend bleibt dann, dass der Satz in 19 abschliessend ist und hier vorangeht. – Die Tatsache, dass die Folge in 21 und 22 bei der Mādhy. anders ist als bei der Kāṇva beweist auch die Unsicherheit der ganzen Stelle. Kāṇva 21 ^{1}, ^{2}, ^{3}, 22 ist nl. bei Mādhy. 22 ^{1}, 21 ^{2}, 21 ^{1}, 22 ^{2}. Für die Bedeutung ist dies nicht wichtig, weil 21 und 22 beide vom traumwunschlosen Zustande handeln.

immer mehr und endgültiger ausgearbeitet worden. Es ist interessant, dass diese Auffassung hier schon auftaucht. Sie strebt nach einem völligen Aufgehenwollen im Ātman, einem völligen Auslöschen des Ichs, wobei aber eine nicht mehr recht bewusste Ahnung von der Wonne des ewigen Seins und Erkennens bleibt, welche später im Grundmotiv *sad-cit-ānanda* zusammengefasst ist als Sein-Denken-Wonne, einem Wonnezustande, der allmählich stets unbewusster wird und so sehr dem Nichts ähneln wird, dass er mit dem buddhistischen Nirvāṇa verglichen werden kann, obwohl in der Ātmanreligion noch ein positiverer Wonnezustand erhalten ist als im Buddhismus. Hier ist dies alles aber noch nicht so weit ausgearbeitet. Auch im Vedānta sind später zwei Hauptrichtungen vorhanden, die eine, die sich weitaus am meisten durchsetzte, die von Śaṅkara, welche das völlige Auslöschen des Ichs und völliges, restloses Aufgehen im Ātman, dem All-einen, predigt, und die andere von Rāmānuja, die noch ein Fortleben nach dem Tode von individuellen Seelen neben dem Ātman kennt. In diesen Unterscheidungen im Vedānta ist noch ein Nachklang von früher her da. In unserem Texte finden wir den Beginn des grossen Unterschiedes zwischen den zwei Standpunkten, dem des positiven, das Leben bejahenden Menschen, der sich ein reales, herrliches Jenseits träumt und dem desjenigen, der eine weltabgekehrte Lebenshaltung anzunehmen anfängt, die am liebsten nichts wünschen, sogar nichts träumen möchte, aber immerhin sich noch einen Ātmanwonnezustand in der Phantasie vorstellt.

Bezeichnend ist der erste schöne Vergleich des Puruṣa mit einem mächtigen Vogel: „Wie ein Falke oder ein Adler, im Raum umhergeflogen, ermüdet die Flügel zusammenschliesst und sich zum Niederhocken anschickt, so eilt dieser Puruṣa dem Zustande zu, wo er schlafend gar keinen Wunsch wünscht, gar keinen Traum sieht." Ermüdet ist der Puruṣa. Er wird ganz stille, kehrt sich ab von der Welt, wie ein Yogin. Wenn das Selbst in der Psyche aktiv zu wirken beginnt, ist der Mensch auch aktiv, er hat den Impuls vom Selbst bekommen. Wenn aber das Selbst selber müde wird, so wird der Mensch es ebenfalls, weil das Selbst sein lebenspendendes Zentrum ist, und ihm jetzt nichts mehr gibt. So wird hier das Sichabschliessen des Lebenskernes geschildert, der innerlich still und untätig wird. Und der Mensch folgt ihm nach und wird auch hinübergeleitet in jenen Zustand verminderter Wirkung; er fühlt keine positive Lebensfreude mehr, sondern Ermüdung; er will schlafen, und nichts mehr wünschen. – Der Puruṣa wird mit dem mächtigsten Vogel, dem Adler, verglichen. Das ist kein Zufall, sondern bedeutet, dass der Puruṣa in seinem grossen Aspekt als allumfassendes geistiges Wesen

geschaut wird. – Absatz 21 erzählt dasselbe folgendermassen: „Wie er, von einer teuren Frau umarmt, nichts von aussen mehr weiss, nichts von innen, so weiss dieser Puruṣa (Mādhy.: leiblicher Ātman), vom geistigen Ātman umarmt, nichts von aussen mehr, nichts von innen." Die Unterscheidung zwischen einem leiblichen und einem geistigen Ātman oder Ātman an sich findet sich auch in 4.2.3 (siehe oben) und in 4.3.35. Mit leiblichem Ātman ist mehr die Essenz des Körpers gemeint.[1] Übrigens hat Ātman sogar auch eine Bedeutung, die dem des Leibes selber nahe kommt, worüber später mehr.[2] – Ohne Wunsch ist er, nur der Ātman ist noch sein Wunsch. „Hier wird Vater Nichtvater, Mutter Nichtmutter, Welten Nichtwelten." Alles ist irreal geworden, der deutlichste Gegensatz zum positiven Lebensideal eines realen Himmels in Absatz 10. Das Böse „folgt" ihm nicht mehr, aber auch nicht das Gute, denn alle Schmerzen sind überwunden. Dort „sieht er nicht, riecht nicht, denkt nicht, erkennt nicht, denn es ist kein Zweites da, das er sehen könnte." Dennoch ist „er sehend" usw., weil das alles unvergänglich ist, in potentia im Ātman anwesend bleibt. Mit diesem Stück (23–31) kann men oben 2.4.14 vergleichen. Die Zweiheit von Erkenner und Erkanntem, die im Leben besteht, wird hier aufgehoben, das beschränkte Ichbewusstsein. Aber das luminose, approximative Bewusstsein des Unbewussten, das objektiv vorhanden ist, bleibt bestehen. Das ist für den Inder der Ātman. – Insoweit aber die Episode hier noch nicht tatsächlich über das Leben nach dem Tode handelt, ist die Aufhebung der Zweiheit hier logisch unangebracht, weil die Schöpfung nun einmal noch da ist. Diese Neigung, den Zustand nach dem Tode schon in diesem Leben vorwegzunehmen, hat später die Ausarbeitung des Māyābegriffs, der Entwertung der Welt, mitveranlasst.

„Wogend" heisst der Ātman dann, *salila*, fliessend, unstät. Im Schöpfungsliede, *Ṛgveda* 10.129.3, wird das Wort beim finsteren, ununterscheidbaren Anfangszustande vór der Schöpfung verwendet, wo es nicht Wasser bedeutet, denn das ist noch nicht da, sondern etwas Umfassenderes, woraus Wasser, Land und Luft entstehen müssen. Ähnlich wird es an unserer Stelle das Fliessende, Unfassbare des Ātman meinen, Symbol einer noch endloseren, tieferen Unbewusstheit als man sich beim gewöhnlichen Wort für Wasser vorstellt. Der Heilszustand ist hier ein völligstes Unbewusstsein. Es ist nicht mehr ein Traumschlafzustand, wie in der ersten Episode, sondern der Übergang zum Thema Tod. Der seelische Reifungsprozess neigt zum Tode hin. Denn der Tod ist der Mo-

[1] Ähnliches ist die ägyptische Unterscheidung zwischen dem Ka, dem Abbild des Körpers, und dem Ba, dem Geistigen.

[2] Kapitel III, p. 114 ff.

ment, in welchem der Puruṣa ganz stille wird. Aber der Yogin will diesen Zustand schon während des Lebens erreichen. Er negiert die Existenz der Welt, und will sich mit dem Selbste identifizieren, in der Meinung, im Samādhi das Höchste zu erreichen, aber nach westlicher Auffassung ist dies eine Selbstvergöttlichung und daher ein Inflationszustand. Darum birgt diese Lebensauffassung eine so grosse Gefahr in sich, weil sie am Ende, wenn völlig erlebt, zu Vergöttlichung führt. Nicht das Stillewerden an sich ist unrichtig, aber dass Menschen die Absicht haben, sich ganz mit dem Selbste schon in diesem Leben zu identifizieren, ist das Ungesunde, und das Typische für die Haltung des späteren Inders, die in unsrem Texte in Entstehung begriffen ist. – Die Übersetzung „im Wogenden", die auch möglich ist, ist nicht empfehlenswert, weil sie ein Zweites hineinbringt, was zum gleich folgenden „zweitlos" nicht recht passt. – „Ein einzigartiger Seher" ist der Puruṣa, ohne zweiten. „Das ist die Brahmanwelt, seine höchste Welt, seine höchste Wonne." Und dann folgt eine Aneinanderreihung von verschiedenen Welten und ihren Wonnen, die jedesmal hundertmal so gross werden, und obenan steht jene Brahmanwelt.

König Janaka will nóch mehr hören, aber Yājñavalkya überlegt sich: „Der weise König vertrieb mich aus allen Stellungen." Er meint, genug gesagt zu haben, und greift zurück auf frühere Weisheit, die jetzt für ihn weniger wertvoll ist, nl. auf das am Schluss der ersten Episode Gesagte (15–17), und er lässt den Puruṣa aus diesem Schlafzustande zurückkehren zum Wachen.[1] Schlaf nennt Yajñavalkya dieses Wunschlose, Traumlose. Das mag auffallend scheinen für den höchsten Wonnezustand, aber im Anfang der Episode heisst der Puruṣa ja auch schlafend, und als Schlafzustand des bewussten Menschen kann man es verstehen.[2]

Jetzt folgt der zweite Teil des ganzen Abschnittes; dieser handelt vom Sterben und der dabei erreichbaren Wonne. Der Gedanke an die Stille vór dem Tode im Obigen führt jetzt zum eigentlichen Tode hinüber. Dazu bringt die Frage und das Streben nach dem Selbste immer auch die Frage nach dem Fortbestehen nach dem Tode mit sich. Auch dieser Teil besteht, wie der erste, aus zwei Episoden, respektive der einen über die Himmels-

[1] Die Mādhy. hat diese Überlegung Yājñavalkya's erst einen Satz später, nach der Rückkehr zum Wachen, was an jener Stelle keinen Sinn hat, weil darin nichts Wichtiges gesagt ist; sie muss sich dann dennoch auf das Vorhergehende beziehen.

[2] Man braucht es nicht mit Deussen „eine müssige Wiederholung aus § 16" und mit Hume „probably an intrusion" zu nennen. Auch ist nicht richtig, wie beide sagen, dass der Satz bei der Madhy. fehlt. Die Mādhy. hat ihn wohl, sagt aber herrliche Ruhe statt Schlaf, verwendet also diesen Ausdruck höchster Wonne beim wunschlosen Zustande, den die Kāṇva in der Traumepisode gebrauchte – was zu denken gibt.

vision und der anderen über den traum- und wunschlosen Zustand, nl. 4.3.35–4.4.6[1] und 4.4.6[2]–25 (Mādhy.: 4.3.41–4.4.8[1] und 4.4.8[2]–30).

„Wie nun ein schwer beladener Wagen knarrend geht, so geht dieser leibliche Ātman, vom geistigen Ātman bestiegen, knarrend, wenn er nach oben aushaucht." Mit „er, der aushaucht", welcher grammatikalisch der leibliche Ātman ist (ein Paar Sätze später sogar der Ātman selber), muss der sterbende Mensch gemeint sein. Der Ausdruck „leiblicher Ātman" kommt in der Kāṇva hier zum ersten Male vor. Die Mādhy. hatte ihn auch schon in 21, wo die Kāṇva statt dessen Puruṣa sagt (vom geistigen Ātman umarmt). Der Unterschied zwischen leiblichem und geistigem Ātman ist kein prinzipieller, beide sind letzten Endes gleich; das Beiwort leiblicher weist nur auf seine Verbindung mit dem Körper hin. – Beim Bilde des beladenen Wagens möchten wir ein ähnliches Bild vergleichen, das C. G. Jung verwendet,[1] worin er die Psyche des Menschen etwa in folgendem Sinne mit einem Schiff vergleicht: Wenn man aus dem persönlichen Unbewussten etwas bewusst macht, bleibt man psychisch ungefähr auf gleicher Höhe; macht man aber gewisse dunkle Inhalte aus dem kollektiven Unbewussten bewusst, so wird des Menschen Schiff damit belastet und sinkt tiefer. Darum scheuen wir uns, dies zu tun, weil es gefährlich und allzu gewagt zu sein scheint; darum vermeiden wir es. Denn wenn wir mehr bewusst machen als wir tragen können, so würde das unser Schiff zu tief sinken lassen und es hinunterziehen ins kollektive Unbewusste, d.h. wir würden zu sehr die individuelle Distinktion verlieren.

Der nächste Satz vergleicht den Sterbenden in einem eindrücklichen Bilde mit einer „Frucht, die den Stiel loslässt" und wegen ihrer Schwere hinunterfällt. Hier gibt es noch keine Weltflucht. Dann lesen wir, dass er „zum Hauche oder Atem zurückeilt nach Art und Ursprung." Die Meinung ist nicht, dass er zu einem neuen irdischen Leben zurückkehrt, aber so wie *Kauṣītaki-Up.* 3.3 erzählt: „Wenn so der Puruṣa schlafend gar keinen Traum sieht, dann ist er in diesem Prāṇa in eins." Er geht zu seinem Ursprung, dem Prāṇa, dem Allhauche, der begrifflich dem Ātman verwandt ist, zurück. Darum kommen in 4.4.1 erst alle „Lebenshauche, Prāṇas" beim Sterben „zu ihm zusammen", und darauf „wird er eins". – In Absatz 37 strömt das Volk zusammen, wie wenn ein König herankommt, und ruft „da kommt das Brahman, da kommt es heran". Sie kommen zum wichtigen Geschehnis herbei. Auf dasselbe gehen die nächsten Sätze: „Alle Lebenshauche kommen zusammen bei diesem Ātman zur Zeit des Endes und er fasst diese Energie-elemente zusammen."

[1] *Zarathustra-Seminar* part 4 (1935), p. 17–19, nur in Privatdruck erschienen.

Es ist ein Sammeln der Lebenskräfte wie des ganzen Volkes und seiner Vorsteher. Das Motiv, dass sich beim Tode eines Menschen gewissermassen andere Seelen versammeln, um ihn abzuholen, ist in der Folklore vieler Völker verbreitet. Oft wird es so dargestellt, dass sich Vogelschwärme auf dem Haus des Sterbenden sammeln. Die Vögel werden als Seelen aufgefasst und gelten häufig als Todesboten, namentlich Raben und Krähen, vorzugsweise in Scharen fliegend. Oder sie steigen auf das Haus eines Sterbenden herunter, und wenn er stirbt, fliegen sie fort.[1] Beim Tode geschieht, vom Menschen her gesehen, physisch eine Auflösung, Zerstörung; psychisch aber ist der Tod eine Sammlung. – „Dann wendet der Puruṣa im Auge sich nach auswärts ab, und er kennt keine Formen mehr." Das Auge des Menschen trübt sich beim Sterben und die Folge ist, dass der Puruṣa nicht mehr nach aussen „sieht".

„Er sieht nicht, hört nicht, denkt nicht, erkennt nicht. Er wird eins." Er vereinigt die Lebenskräfte um sich, und wird eins mit ihnen, und so bekommt er Kraft, um aus der Hülle zu brechen. „Die Spitze seines Herzens leuchtet, und durch diese leuchtende geht der Ātman hinaus, aus dem Auge oder aus dem Schädel oder aus andern Körperstellen. Der Atem geht nach ihm hinaus, und nach dem Atem alle Lebenshauche. Er wird erkenntnisvoll, er geht in das Erkenntnisvolle ein." So übersetze ich das letzte.[2] Diese Übersetzung scheint mir die natürlichste, und sie bringt einen neuen wichtigen Gedanken hinein. Die Mādhy. kehrt die Reihenfolge um: „Er geht in das Verständnis ein.[3] Er wird kundig, erkenntnisvoll."

Es handelt sich in dieser Episode fortwährend um den all-einen Ātman, der beim Tode zum Zustande zurückkehrt, wo er hingehört. Ja, es wird neben dem geistigen Ātman vom leiblichen gesprochen, das scheint zwar eine Unterbrechung, dient aber nur um den Unterschied zwischen dem Leben im Körper und dem losgelösten nach dem Tode zu betonen; aber die beiden sind nicht wirklich getrennt. Er ist der eine Ātman oder der Puruṣa, was dasselbe ist, auch der Puruṣa im Auge.

Dann heisst es noch: „Wissen und Werk fassen ihn zusammen an und die frühere Einsicht." Werk, *karma*, könnte den Gedanken von körperlicher Wiedergeburt hineinbringen, aber das ist hier nicht gemeint. Denn die nächsten Sätze lassen ihn ins Jenseits bringen, wobei Wissen und Werk ihm wohl helfen. Für den Weg dorthin folgt ein plastischer Vergleich:

[1] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* unter „Vogel"„ und „Todesvorzeichen".
[2] Andere Übersetzer tun das nicht, nehmen es adverbial: mit Erkenntnis, was könnte, oder als Subjekt, das Erkenntnisvolle. Aber sie vernachlässigen die genaue Bedeutung von *anvavakrāmati* – er steigt der Reihe nach hinab, geht ein in.
[3] Verständnis – *saṁjñāna* ist wohl Verschreibung für *savijñāna* – das Erkenntnisvolle.

„Wie eine Raupe sich am Ende eines Halmes zusammenzieht, so zieht der Ātman, den Leib vertreibend, die Unwissenheit fortschickend, einen andern Gang gehend, sich selber zusammen." „Und wie ein Künstler oder eine Künstlerin aus dem Material eines Schmuckes oder eines Kunstgewebes eine neuere, schönere Form verfertigt, spannt, so schafft der Ātman-Puruṣa eine andere, neuere, schönere Form, die der Väter oder der Gandharvas oder der Götter oder des Prajāpati oder des Brahman oder anderer Wesen." Es ist schade, dass es unsicher ist, worum es sich in diesem Vergleiche handelt, ob es eine Weberin ist, die ein etwa farbiges Kleid verarbeitet, oder ein Künstler, der einen Schmuck umarbeitet. Die Bedeutung Schmuck, Gestalt ist eher gesichert als die Bedeutung Gewebe. Vielleicht auch sind beide Bedeutungen darin enthalten. Wir möchten gerne an ein Kleid denken, – „er spannt, streckt die neuere Form", was ein Gewebe meinen kann, – so wie die orphische Philosophie und die spätgriechische Hermetik Körper als Gewebe, Chiton auffasste.[1] – Der „andere" Gang des Ātman-Puruṣa geht hier ins Jenseits, in die Himmelswelt oder eine jener Welten, in der Gestalt von einem der Ahnen oder der Götter oder sogar von Brahman selber. Es sollte für unser Gefühl mit Brahman aufhören, und es kommt mir vor, dass das einmal so gewesen sein kann, und dass „andere Wesen" erst eine spätere Zufügung ist, die den Gedanken herabzuziehen strebt, wohl weil ein späterer Bearbeiter von all den vielen Göttermöglichkeiten nicht wissen wollte, und diese Beschreibung für ihn bloss eine Wiedergeburtsbeschreibung bedeutete. Die Mādhy. ist hier lehrreich, denn sie stellt Brahman und Götter um, so dass Brahman mittenhinein kommt, und fügt hinter Götter noch „der Menschen" zu, was die Sache verdirbt und völlig in den irdischen Wiedergeburtsgedanken hineinzieht, während man sich unter „andere Wesen" ja immer noch göttliche vorstellen kann. – Zum Schluss folgt: „Dieser Ātman ist Brahman, besteht aus Erkenntnis, Geist, Atem, Auge, Ohr, Erde, Wasser, Wind, Raum, Licht, Zorn, Recht, aus allem", sogar „Nichtlicht, Nichtwunsch", Mādhy. noch „Freude, Nichtfreude", eine ziemlich heterogene Aufzählung, die wohl teilweise später vermehrt worden ist; namentlich die Zufügung von „nicht" bei einigen Begriffen gehört wohl nicht zum ursprünglichen Texte.

Es ist deutlich, dass dies alles eine Beschreibung eines herrlichen Lebens nach dem Tode ist, wozu der vom Leibe losgelöste Puruṣa-Ātman zurückkehrt, namentlich die Ausdrücke „das Brahman kommt heran",

[1] „But first you must tear off this garment (χιτῶνα) which you wear, this web of ignorance (τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα), this bond of corruption, this living death." *Hermetica*, ed. W. Scott, I, p. 173, und II, p. 185–6.

„er wird erkenntnisvoll, geht in das Erkenntnisvolle ein" und „er schickt die Unwissenheit fort" weisen daraufhin.

Dann aber lesen wir in Absatz 6: „So nun der Wünschende. Jetzt der Nichtwünschende." Und es folgt die Beschreibung desjenigen, der gar keine Wünsche mehr hegt, nur den Ātman wünscht. Hiermit fängt die zweite und ganz anders gerichtete Episode an. Namentlich der Abschluss des Vorhergehenden: „So nun der Wünschende" mutet fremdartig an. Denn es ist überhaupt nicht die Rede davon gewesen, dass jene Episode von einem Wünschenden handelt, der als eine minderwertige Person dem Nichtwünschenden als dem richtigen gegenübergestellt wäre. Dieser Abschluss ist also vom zweiten, späteren Verfasser hinzugefügt, der das Ideal des ersten Verfassers nicht mehr billigen konnte und mit diesen Worten als minderwertig zurückschob.[1]

So kommen wir dann zum Nichtwünschenden „der ohne Wunsch, frei von Wünschen, erlangten Wunsches, den Ātman wünschend ist; seine Lebenshauche gehen nicht hinaus." Dies in Gegensatz zur ersten Auffassung, wohl weil alles, was zum irdischen Leben gehört, von diesem Verfasser bereits verachtet wird. „Brahman seiend, geht er in Brahman ein." Die erste Beschreibung lehrte das auch, dort war es aber eine von vielen Gottwerdungsmöglichkeiten.[2] – Es folgen viele Strophen über diesen herrlichen Zustand des Aufgehens im Ātman, sei es nach dem Tode, sei es schon in diesem Leben, wenn man die richtige Einsicht erlangt hat. Von den Strophen handeln vom Ātman: 12 Wer weiss, dass er der Ātman ist, der kümmert sich nicht mehr um den Leib. 13 Er hat den Ātman in sich wahrgenommen. Den Körper selber aber nennt er verächtlich eine Zusammenkittung. 15 Er sieht den Ātman als Herrscher über Vergangenheit und Zukunft; er ist ja ewig, und hat daher keine Angst mehr. – Die Strophen handeln meist nicht so sehr vom Sterben, sondern im allgemeinen von den Vorbedingungen, die nötig sind, um das Aufgehen im Ātman zu erreichen. Es ist daher sehr wohl möglich, dass viele Strophen, namentlich diejenige, die nicht vom Sterben reden, später zugefügt sind.

Wie in der ersten Episode des ersten Teiles (4.3.7) weilt der Ātman im Herzen inmitten der Lebenshauche,[3] aber dort hiess es gleich darauf, dass

[1] Deussen nennt das Vorhergehende das Sterben des Nichterlösten und die nichterlöste Seele nach dem Tode dem Folgenden gegenüber, das er die Erlösung nennt. Unnötig noch zu betonen, dass dies unrichtig ist, und nicht die Meinung des ursprünglichen, sondern höchstens die des späteren Autors war, der das jetzt Folgende hinzufügte.

[2] Im nächsten Satze erwähnt die Mādhy. den „verständigen Ātman", wo die Kāṇva vom „unsterblichen Atem" spricht, der das Brahman ist. Dies gibt dem Atem einen wohl allzu hohen Wert, sodass die Mādhy. hier richtiger sein könnte.

[3] In der Kāṇva, nicht in der Mādhy.

er umhergeht. Hier liegt er im Raum des Herzens und bleibt dort. So wohnt bei Paracelsus die Seele im Herzen, die den „grossen Menschen" realisieren kann.[1] Bei den Ägyptern wohnt der Geist dort. Bei den Griechen sind erst φρήν und Leber, dann das Herz das Hauptzentrum, später, in der Philosophie, ist das Gehirn τὸ ἡγεμονικόν. Hier ist die Ātmanrealisierung also im Herzen, im Gebiet der höheren differenzierten, subtilen Emotion, noch nicht im Denken. Es ist eine Herzensschwingung, aus der diese Texte geschrieben sind. Der Buddhismus ist gedachter, intellektueller, lokalisiert daher den tausendblättrigen Lotos im Kopf. – Der Ātman ist „der Herrscher des Alls, der Hüter der Wesen. Gutes oder schlechtes Werk beeinflussen ihn nicht. Er hält wie ein Damm die Welten auseinander", nl. die symbolische, psychische und die physikalische, materielle, weil er der Macher des Bewusstseins ist. Die erste sind z.B. die Gandharva-, Prajāpati-, Brahmanwelt und die jenseitige, die zweite sind z.B. Erde, Sonne, Sterne. Primitivere Menschen, etwa die Neger, unterscheiden jene zwei nicht; für sie sind ihre Träume ebenso real wie die Tagesrealität. – Als Macher des Bewusstseins hat der Ātman auch trennende Funktion; er hat nicht nur die vereinigende Funktion, die die Inder immer wieder betonen. In der islamitischen Alexandersage werden Gog und Magog durch einen Wall von ihren Nachbarn getrennt, damit sie keine Missetaten mehr verüben können; am Tage des jüngsten Gerichts wird Gott den Wall niederreissen.[2] Das Wort für Damm, *setu*, bedeutet auch Brücke; er verbindet also zugleich die Welten. Die *Chānd.-Up.* 8.4.1–2 ist ausführlicher: „Wer da der Ātman ist, der ist der Damm, die Scheidung, zur Trennung der Welten. Nicht überschreiten diesen Damm Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod, nicht der Schmerz, nicht Guttat, nicht Übeltat. Alle Übel kehren davor um, denn diese Brahmanwelt hat die Übel vertrieben. Darum ja ist ein Blinder, der diesen Damm überschritt, nicht mehr blind, ein Verwundeter nicht mehr verwundet, ein Kranker nicht mehr krank. Darum ja wird sogar die Nacht, die diesen Damm überschritt, zum Tag. Denn plötzlich beleuchtet ist diese Brahmanwelt." – Der Text fährt fort: „Die Wissenden wünschten sich keine Nachkommenschaft, weil sie diesen Ātman, diese Welt besitzen." Der Ātman ist die Welt[3] für sie anstatt einer Nachkommenschaft; sonst ist diese das Wichtigste, damit die Opfer für die Ahnen besorgt werden.

Es folgt der „*neti neti*"-Satz: „Dieser Ātman ist nicht so, nicht so", eine aus Negationen aufgebaute Aussage über den Ātman, die noch

[1] C. G. Jung, *Paracelsica*, p. 137 ff.
[2] *Encyclopaedia Judaica* und *Koran* 18.92–101.
[3] Vgl. die oben besprochenen Stellen 1.4.15, 16, wo der Ātman die Welt genannt wird.

dreimal im Texte vorkommt (in der Mādhy. zweimal), also eine Art Grundmotiv, Inbegriff wichtiger Wahrheit. „Dieser Ātman ist nicht so, nicht so“ scheint nur eine negative Aussage, aber die Inder meinen damit auch etwas Positives, nl. dass man jedenfalls den Ātman nicht erfassen kann, und man nicht denken soll, man könne ihn in Begriffe fassen. Es ist zu vermeiden, dass zu enge Begriffe entstehen. Dies ist nicht eine Beschreibung per exclusionem, sondern besagt, man könne nicht solche konkret umgrenzende Aussagen machen. Dieser Satz ist eine Art Anlauf zo Positivem. Ihr Sinn ist, dass der Meditierende alle Ichsubjekte neben sich ausschliessen, alle Mitteilung aufheben, in sich versinken soll, sodass ein mystisches Schweigen eintrete. Das hat einen auflösenden Effekt auf das Ichbewusstsein, und so nähert sich der Mensch dem andern Zustande, worin das Ichbewusstsein relativ aufgelöst und unterschwellig wird, an. Im Westen gibt es den Agnostizismus, aber letzterer ist nur negativ, und verneint aus rationellen Gründen die Existenz eines Gottes überhaupt. In Indien bleibt immer ein positiver Glaube übrig. Damit verglichen ist das buddhistische Nirvāṇa ein weniger positiver Zustand als jene Auflösung im Ātman, obwohl auch das Nirvāṇa Positives enthält, aber relativ mehr ein Nichts ist als das im-Ātman-Aufgehen. Dieser negative Satz über den Ātman enthält somit eine verhüllt positive Aussage, die den Zweck hat, die Naivität des Ichbewusstseins zu brechen, die darin besteht, dass es glaubt, das, was es denke, sei die ganze Realität. Dadurch wird die Tür geöffnet für ein richtiges Ātmanerlebnis, denn die Absicht ist, das Erlebnis des Selbst herbeizuführen. Neben dem allgemeinen „nicht so, nicht so“ kommen noch verschiedene bestimmte Negationen hinzu: „er ist ungreifbar, unzerbrechlich, nicht anhänglich, ungebunden, er schwankt nicht, er wird nicht beschädigt“: Aussagen, die in Negationen bestimmte Wirkungen bei ihm als unzutreffend anweisen.

Das Ende des Kapitels nähert sich: „Mild, gezähmt, ruhig, geduldig geworden, sieht er im Ātman den Ātman, alles als Ātman.“ Bei „im Ātman“ muss man an den Ātman denken, wie er sich im Menschen manifestiert; „den Ātman“ meint den absoluten Ātman als Objekt. Vom psychologischen Standpunkte aus gesehen müsste das bedeuten, dass das Erlebnis des Selbst ein Erkenntnisprozess ist, der von jenem geheimnisvollen Zentrum selber eingeleitet wird. Der Sinn gewisser Träume scheint darauf hinzuzielen, dass das Ich die objektive Existenz des Selbst erkennt. Dann aber ist der Traumsinn vom Selbste selber angeordnet. So bewirkt das Selbst, dass man das Selbst sieht. Im Selbst, das in einem wirkt, erkennt man das Selbst. Beides ist im Menschen und ist nicht in ihm, man kann ja eigentlich nicht räumlich darüber sprechen. Die Mādhy.-Rez.

betont den Ātman im Menschen noch mehr, denn sie fügt hinzu: „Jeder wird sein Ātman; jedes Ātman wird er.“ – Am Schluss heisst es: „Der Ātman ist Speise-essend und Geber des Guten“, was einander gegenübersteht. Er ist der Geniesser und das Genossene. Essen ist integrieren, geben ist emanieren. Es ist ein Doppelrhythmus. So ist im „Honig“-Kapitel der Ātman Honig, kraftgebende Nahrung für die Wesen, und die Wesen sind es für den Ātman. Gegenseitig brauchen sie einander.

Der ganze Abschnitt handelt vom allesumfassenden Ātman, aber öfters auch vom Ātman im Menschen. Es ist nicht überall unterscheidbar, jene Trennung ist eigentlich künstlich. Es ist eher so, dass einerseits der Ātman gesehen wird in der Art wie er erlebt wird, den Menschen zur Individuation bringt, anderseits aber in seinem Wesen an sich direkt beschrieben wird.

Jetzt möchte ich noch kurz einen ausführlichen Abschnitt in der *Chāndogya-Up.* besprechen, der mit dem behandelten Textabschnitt ziemlich parallel geht, aber klarer aufgebaut ist und zu einem andern Resultat gelangt (8.7–12). Der Gott Indra und der Dämon Virocana kommen als Schüler zu Prajāpati, um den Ātman kennen zu lernen. Nach 32 Jahren sagt Prajāpati ihnen: „Dieser Puruṣa, der im Auge gesehen wird, dieser ist der Ātman, dieser das furchtlose Unsterbliche, dieser das Brahman. Dieser, der in den Wassern geschaut wird und dieser, der im Spiegel, der wird auch in all diesen Zuständen geschaut.“ Er lässt sie sich erst im Wasser beschauen, und nachher auch schön geschmückt mit schönen Kleidern. Hier ist der Ātman ganz mit dem Körper gleichgestellt. Die beiden gehen belehrt weg, Indra aber ist nicht zufrieden, kehrt zurück, und hört nach wieder 32 Jahren: „Dieser, der im Schlafe fröhlich sich bewegt, dieser ist der Ātman, dieser das furchtlose Unsterbliche, dieser das Brahman.“ Auch dagegen hat Indra ein Bedenken: „Man tötet ihn scheinbar, überwältigt ihn scheinbar, er weint sogar scheinbar.“ Nach wieder 32 Jahren wird er belehrt: „Wenn er so schlafend, verbunden, beruhigt ist, keinen Traum erkennt, dieser ist der Ātman, dieser das furchtlose Unsterbliche, dieser das Brahman.“ Aber Indra hat wieder ein Bedenken: „So kennt dieser wahrlich den Ātman nicht richtig, (wissend) „dieser bin ich“,. und so nicht die Wesen; in Vernichtung eben ist er geraten.“ Nach noch 5 Jahren lehrt Prajāpati ihn: „Körperlos ist der Wind; die Wolke, der Blitz, der Donner, diese sind körperlos. Wie diese, aus jenem Raume sich erhebend, zum jenseitigen Lichte gelangt, in eigner

Form hervortreten, so tritt diese herrliche Ruhe, aus diesem Leibe sich erhebend, zum jenseitigen Lichte gelangt, in eigner Form hervor. Das ist der höchste Puruṣa. Er geht dort umher, lachend, spielend, sich vergnügend mit Frauen oder Wagen oder Verwandten, nicht des Anhängsels, dieses Leibes gedenkend. Wie ein Zugtier mit dem Wagen verbunden ist, so ist dieser Ātman mit diesem Leibe verbunden. Diese Götter, die in der Brahmanwelt sind, verehren ja diesen Ātman. Darum haben sie alle Welten und alle Wünsche erhalten."

Der Chāndogya-abschnitt gibt also vier Antworten, wovon die erste: „Ātman gleich Leib" in unsrem Texte nicht vorkommt. Die dritte: „schlafend ohne Traum" stimmt überein mit der zweiten Auffassung des Textes. Die zweite: „im Schlafe sich bewegend" und die vierte: „als Ruhe im jenseitigen Lichte in eigner Form lachend, spielend, mit Frauen oder Wagen, alle Welten und Wünsche besitzend" bilden zusammen die erste Auffassung des Textabschnittes.[1] Der Vergleich mit der Chānd.-Up. lehrt uns zwei wichtige Dinge: erstens dass der traumlose Schlafzustand, der vom letzten Autor des Textabschnittes als der höchste angesehen wird, dem Autor der Chāndogya wohl bekannt ist, aber von ihm verworfen wird, weil man darin nicht weiss „dieser bin ich", kein Ichbewusstsein hat, und so in eine völlige Vernichtung versunken ist. Dieser Autor will nicht ein restloses Aufgehen im Ātman, er zieht den herrlichen Ruhezustand im Lichte des Jenseits vor, Freuden, die den irdischen ähneln, aber doch anders sind, weil dort eine wonnevolle Ruhe herrscht, und alle Wünsche erlangt sind, und man vom Leibe befreit ist, ein positives Himmelsideal eines lebenskräftigen Menschen, so wie der *Ṛgveda* es schon kannte, obwohl noch nicht mit dem Gedanken der hohen Ruhe, die über alle Lust und Schmerz hinausgestiegen ist. Die Chāndogya will also das neue, in dieser Zeit aufkommende Ideal des traumlosen, in Vernichtung eingehenden Zustandes *nicht* annehmen, obwohl sie es schon kennt. Unser Text aber hat es angenommen, zeigt jedoch das andere noch daneben. – Zweitens beschreibt die Chāndogya den Zustand, der im Texte der erste ist, als zwei verschiedene Zustände, nl. den des Traumes, wo neben Herrlichkeit auch Unangenehmes passiert, und den der herrlichen Himmelsruhe. Weil die Chāndogya diese Himmelsruhe als Höchstes ansieht,

[1] P. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, p. 195, meint, die vierte Antwort sei späterer Zusatz, aber seine Begründungen dafür sind nicht stichhaltig, und der tatsächliche Grund ist wohl, dass Deussen selber den wunschtraumlosen Zustand als den einzig wertvollen empfand. Der Anfang des ganzen Abschnittes (8.7.1) beweist auch die Echtheit der vierten Antwort, weil dort schon steht: „Er erreicht alle Welten und alle Wünsche, wer den Ātman auffindet und erkennt." Und das ist auch das Ende der vierten Antwort und des ganzen Abschnittes.

hat sie diese deutlich vom andern Zustande unterschieden. Der letzte Autor des Textes, der jene beiden Chāndogya-Vorstellungen verwarf, kann sie vernachlässigend verquickt und zusammengedrängt haben. Sicher ist es aber nicht, dass die Einteilung der Chāndogya etwas allgemein Anerkanntes darstellt. Denn dass jene zwei Chāndogya-Zustände in unsrem Texte tatsächlich zusammengehören in einem wonnevollen Zustande, wo sowohl Freude als auch Schrecken erlebt werden, aber beide als etwas woran man nicht mehr emotional teilnimmt, weil man über jenes alles erhaben ist in herrlicher Ruhe, das ist ja auch eine mögliche und anziehende Auffassung. Namentlich Strophe 4.3.13 spricht für letztere: „Im Schlafzustande hoch und niedrig wandelnd macht der Gott sich viele Formen, lachend etwa mit Frauen sich freuend, doch auch Schrecken sehend." Die Anerkennung der Gegensätze hatte für diesen Autor Anziehungskraft und wurde durch den Gedanken der darüberhinausgehenden herrlichen Ruhe zur Einheit eines allesumfassenden Ideals verbunden.

Das Sanskritwort für jenen Ruhezustand ist nicht einfach. Es ist das Part. *saṁprasanna* und das Subst. *saṁprasāda*, eine Zusammensetzung von der Wurzel für „sitzen", mit der Bedeutung: heiter werden, sich freundlich, gnädig erweisen, als Part.: beruhigt, ruhig, gnädig gestimmt, gewogen. Gemeint ist eine herrliche Ruhe, worin man zum höchsten Zustande hingelangt ist. Deussen, Hume und Senart meinen, dass dies der Zustand eines tiefen Schlafes sei; das ist unrichtig. Denn die Chāndogya verwendet das Wort beim traumlosen (8.11.1) und beim himmlischen Zustande (8.12.3), unser Text in der Kāṇva beim Traumzustande (4.3.15), in der Mādhy. beim traumlosen (4.3.40). Interessant ist, dass die Chāndogya mit dem Worte auch den Ātman-Puruṣa selber andeutet (8.12.3), der im Menschen wohnt und aus dem Leibe sich zum jenseitigen Lichte erhebt, eine Andeutung, dass der Ātman im Menschen dann zur herrlichen Ruhe geworden ist, und dies sein höchst erreichbares Wesen ausmacht. Er ist die Ruhe, daher nicht mehr anhänglich; er kann leidlos spielen wie eine Gottheit. Diese Bedeutung hat die Chāndogya noch an einer Stelle (8.3.4) mit demselben Gedanken: „Die herrliche Ruhe erhebt sich aus dem Leibe, gelangt zum jenseitigen Lichte und tritt in eigner Form hervor; das ist der Ātman, das furchtlose Unsterbliche, das Brahman." Genau dieselbe Stelle hat die *Maitrāyaṇa-Up.* 2.2, zitiert sie vermutlich aus der Chāndogya. An anderer Stelle (8.6.3) verwendet die Chāndogya das Part. bei dem traumlosen Zustande: „Wenn er so schlafend, verbunden, beruhigt keinen Traum erkennt, dann ist er in diese Adern (des Herzens) geschlüpft."

II. DER INDIVIDUELLE ĀTMAN

Bei der Besprechung des allesumfassenden Ātman erörterten wir bereits mehrere Stellen, in denen der Ātman sich zugleich mehr speziell im Menschen offenbart. In letzterer Form besteht aber kein wesentlicher Unterschied vom allesumfassenden Ātman. Wir nennen ihn individuell, weil er im Menschen wohnt und wirkt, aber damit ist auch alles Wesentliche über ihn ausgesagt. Von irgendwelchen spezifischen Eigenschaften, von irgendeiner Individualität und Persönlichkeit ist überhaupt keine Rede. Der Ātman im Menschen ist nichts als der eine, überall anwesende und wirkende Ātman, und beide werden in den Texten immer mit dem Worte Ātman benannt. Das muss man bedenken, damit nicht das Wort „individuell" Vorstellungen über eine Individualität in westlichem Sinne hervorrufen würde. – Wir wollen die schon besprochenen Stellen jetzt kurz rekapitulieren, insoweit sie mit dem Ātman im Menschen zu tun haben, um darüber einen zusammenfassenden Überblick zu bekommen.

In 1.4.17 heisst es von einem einsamen Menschen: „Der Geist ist sein Ātman, die Rede seine Frau," usw. Der eine, allumfassende Ātman ist gemeint, aber zugleich der individuelle Ātman, den der Einsame in Meditation durch Erkenntnis in sich realisiert, sodass weiterhin alles was er denkt vom Ātman selber eingegeben wird. Vgl. oben p. 24.

In 2.1.20 fügt die Mādhy.-Rez. zu (23): „alle diese Ātmānas", womit gemeint sind die unterschiedenen Ātmānas, wie sie sich in jedem Menschen und in jedem Lebewesen offenbaren. Vgl. oben p. 44.

Ähnlich sind in 2.5.15 in dem einen Ātman „alle diese Ātmānas eingefügt" wie die Radspeichen in Nabe und Felge. Es wird also an mehrere Ātmānas gedacht, so wie sie in den unterschiedenen Menschen leben, denn jeder Mensch erfährt den Ātman auf seine individuelle Art. Vgl. oben p. 69.

Die Kapitel 3.4 und 3.5.1 bilden die interessanteste Stelle über den Ātman im Menschen, weil sie zeigen, dass diesem Ātman eigentlich nichts spezifisch Persönliches anhaftet. Es wird gefragt nach dem „Ātman, der allem innerlich ist", und die Antwort ist: „Dieser ist dein Ātman, allem innerlich", und das wird vielmals wiederholt, weil die Frager es nicht verstehen, befangen sind in ihrer viel zu individuellen Auffassung des Ātman im Menschen, und Unterscheidungen wollen, die nicht bestehen,

denn der individuelle Ātman hat keine spezifische Eigenschaften, ist eben der eine, allesdurchdringende Ātman. Er scheint in jedem Menschen verschieden zu sein, ist aber immer der eine Ātman. Siehe für dieses Paradox oben p. 72 ff.

In 3.7 wird Ähnliches behandelt, aber auf breiterer Basis. Es handelt vom „inneren Lenker, der diese Welt, die jenseitige Welt und alle Wesen innerlich lenkt.“ Jedesmal wird er erklärt als „dein Ātman“. Währenddem aber in 3.4 und 5 hierauf der Hauptnachdruck fiel, geschieht es in diesem Kapitel mehr beiläufig. Auch dieses Kapitel ist ein Beispiel für den individuellen Ātman, der zugleich der allumfassende ist.

In 4.2.1 wird konstatiert: „dein Ātman ist durch die Geheimlehren gesammelt.“ (Vgl. oben p. 85.) Gemeint ist der individuelle Ātman, und es wird darüber gesprochen als von etwas Bekanntem, das keiner Erklärung bedarf, ein Beweis der Geläufigkeit des Begriffes. Der Sinn aber ist dass Janaka in seinem eignen Ātman den all-einen Ātman realisiert hat und dadurch weit fortgeschritten ist.

Hiermit haben wir die Stellen, die deutlich den individuellen Ātman bringen, angeführt. Es fällt dabei auf, dass es jedesmal nur eine Konstatierung ist: „dein, sein Ātman, diese Ātmānas“. Weiter kommt es nicht. Mehr persönlich gerichtete Erklärungen oder Eigenschaften und Nuancen sucht man vergebens. Aber das ist fast selbstverständlich, denn dieser von uns „individuell“ genannte Ātman ist im Wesen nicht anderes als der eine, sich in allem offenbarende Ātman, alle diese vielen sind nichts als der eine. Wer das nicht versteht, schlägt fehl, wie in 3.4–5 deutlich betont wird, wo die Frager fortwährend mit derselben unrichtigen Frage „Welcher Ātman?“ kommen, was beweist, dass sie den Ātman in seinem Wesen und seiner Einzigartigkeit und Allumfassendheit noch nicht verstehen, dass sie viel zu sehr Unterscheidungen machen wollen und an persönliche Eigenschaften denken.

Einen Übergang zwischen dem individuellen Ātman und dem einen allumfassenden stellen jene Stellen dar, die von einer irgendwie engen Beziehung vom Ātman zum Menschen reden. Diese sollen jetzt besprochen werden.

Der grosse Abschnitt 4.3–4, der vom Puruṣa-Ātman im Schlaf und beim Sterben handelt, hat fast fortwährend als Nebengedanken den individuellen Ātman. Die Stellen, wo das besonders klar wird, sind die folgenden: In 4.3.6–7 ist der Ātman dem Menschen Licht, wenn keine Stimme mehr da ist, und er ist der im Herzen innerlich leuchtende Puruṣa. Beides ist der Ātman, der im Menschen wirkt und der allesdurchdringende Ātman. Der Puruṣa ist die Erscheinungsform des Ātman, welche die Vorstufe des

menschlichen Bewusstseins darstellt, er geht über das gewöhnlich Menschliche weit hinaus, ist die ewige Essenz des Ichs (vgl. oben p. 88–90). Dann wird ausführlich behandelt, wie er sich im Schlaf und beim Wachen verhält, beides in Beziehung zum schlafenden und wachenden Menschen. Der ewige und der sterbliche Mensch werden beide fortwährend berücksichtigt, verbunden als Gegensatz oder als zusammengehörig. Dabei ist der ewige Mensch der Ātman. So ist hier fortwährend eine enge Verbindung des Menschen mit dem Ātman. – In 4.3.35 – 4.4.4 wird der Ātman-Puruṣa beim Sterben des Menschen besprochen, namentlich der Moment, in dem er den Körper verlässt, was die Verbindung zwischen dem Ātman und dem menschlichen Körper betont, sodass es hier auch einen individuellen Nebengedanken gibt. Dabei heisst der Ātman einmal „leiblich."[1] – In 4.4.22 wohnt der Ātman in der Kāṇvarez. wieder im Herzen, wie in 4.3.7. Auch heisst er dort „der auseinanderhaltende Damm, zur Trennung dieser Welten", was auf die beim Ātman vom Inder so selten betonte trennende Funktion des Selbst hinweist, die erst Bewusstsein ermöglicht (vgl. oben p. 103). Wäre diese Funktion mehr ausgebildet worden, so hätte das zu einer tatsächlichen Individualität des persönlichen Ātman führen können. Das gehörte aber nicht zur indischen Entwicklung und wurde nicht weiter ausgebaut.[2] – In 4.4.23 steht die deutlichste Stelle dieses Abschnittes über den individuellen Ātman: „er sieht im Ātman den Ātman", denn mit „im Ātman" muss ein individueller Ātman gemeint sein, der in einer Art Gegensatz zu „den Ātman" als den allesdurchdringenden Ātman steht. Diese Stelle ist nicht im westlichen Sinne klar, aber die Absicht ist unzweifelhaft. Von der Mādhy.-Rez. wird das Individuelle noch betont durch die Zufügung: „Jeder wird sein Ātman; jedes Ātman wird er."

Das Kapitel 4.2 handelt vom Puruṣa im Auge, der oben p. 85 als Erscheinungsform des Selbst gedeutet wurde. Am Schluss von 4.2.3 wird ihm der leibliche Ātman gegenübergestellt, woraus erhellt, dass mit dem Puruṣa hier der geistige Ātman gemeint ist. Dieser ist der eine einzigartige Ātman, aber weil er im Menschen lokalisiert wird, bringt die Vorstellung den Gedanken an den im Menschen wohnenden individuellen Ātman auch nahe.

In 1.5.17–20 gehen in den wissenden Sterbenden die göttlichen unsterblichen Lebenshauche ein, und er wird der Ātman aller Wesen. Hier ist

[1] Die Mādhy.-Rez. hat noch dreimal „leiblicher Ātman" in 4.3.21, 41; 4.4.1, hatte also das Bedürfnis, die Verbindung mit dem Körper und eine Art Gegensatz zum geistigen Ātman mehr zu betonen. Vgl. oben p. 99 und 100.

[2] Vergleiche Ähnliches, oben angeführt bei 1.4.1, über das Böse und bei 1.5.12, über den Gotthelden Indra, der keinen Nebenbuhler hat.

gewiss der allesdurchdringende Ātman gemeint, aber es ist ein Mensch, der beim Tode in denselben übergeht und so wird der Gedanke an den Menschen direkt mit dem Ātman verbunden, was zur Entstehung des Begriffes des individuellen Ātman beitragen muss. Vgl. oben p. 38.

In 2.4.14 und 4.5.15 wird vom Gegensatz der Zweiheit in diesem Leben, wo einer den andern sieht usw. und der Einheit nach dem Tode, „wo in diesem alles Ātman geworden ist," gesprochen. Das ist der eine, allumfassende Ātman, den wir oben p. 57 als das approximative Bewusstsein des Unbewussten gedeutet haben den Ichbewusstseinen, die nach dem Tode aufgehoben sind, gegenüber. Aber alles im Menschen, der ganze Mensch, ist dieser Ātman geworden, und so haben wir hier eine ähnlich enge Beziehung des Wesentlichen im Menschen zum Ātman wie in 1.5.17–20.[1]

In 2.5 sind Erde und andere Elemente usw. „Honig" für die Wesen und umgekehrt, und das gemeinsame Substrat ist der Puruṣa, aber in den Wesen hat er einen speziellen Bezug auf den Ātman. Dies ist nicht der Ātman im Menschen, aber der sich in allem offenbarende Ātman, und die Wesen stehen in einer spezifischen engen Verbindung mit ihm (vgl. oben p. 62). Der Ātman realisiert sich in den Wesen und namentlich im Menschen deutlicher als in der übrigen Schöpfung. Eines Schrittes weiter bedarf es nur, um sich diesen Ātman spezifisch im Menschen realisiert zu denken in einer mehr individuellen Art. Auch hier wieder das Fliessende: der Ātman ist im Texte sicher nicht der individuelle, aber doch kann er mit Veranlassung gewesen sein zur Ausarbeitung der Idee eines individuellen, in jedem Menschen anwesenden Ātman.

In der Strophe 2.5.18 geht der Puruṣa in zwei- und vierfüssige Burgen ein, d.h. in die Körper (siehe oben p. 69). Also eine spezielle Verbindung des Ātman-Puruṣa mit den Körpern, den Wesen, obwohl er in der nächsten Zeile zugleich überall anwesend ist: „nichts ist durch ihn nicht erfüllt".

Es gibt also verhältnismässig viele Stellen, wo entweder ein individueller Ātman genannt wird, oder eine enge Beziehung des Ātman zum Menschen oder zum menschlichen Körper besteht. Aber überall bleibt dieser individueller Ātman dem wirklichen Ātman untergeordnet, er hat kein eigenes Wesen, was für westliches Denken schwer verstehbar ist, eigentlich paradox erscheint. So wie wir in der Einleitung und anderswo sahen, dass der Inder kein ausgeprägtes Ichbewusstsein hat, so ist auch sein

[1] Die Übersetzungen „zum eignen Selbste" (Deussen), „le soi de chacun" (Senart 2.4.14), „one's own self" (Hume) sind irreführend, weil sie zu viel vom Individuellen hineininterpretieren.

Begriff eines individuellen Ātman im Anfangsstadium stecken geblieben.

Jetzt sind noch zwei Stellen zu besprechen, worin nur der individuelle Ātman vorkommt, und die darum noch nicht im ersten Kapitel betrachtet wurden. – In 3.2.13 lesen wir: „Wenn eines gestorbenen Menschen (Puruṣa) Stimme in das Feuer eingeht, Atem in den Wind, Auge in die Sonne, Geist in den Mond, Ohr in die Himmelsgegenden, Leib in die Erde, Ātman in den Raum (Ākāśa), — wo ist dann dieser Mensch?" Dies ist die ziemlich primitive Beschreibung, die zurückgebliebene Vorstellung, wie der Mensch nach seinem Tode wieder in Teile zerfällt, und jeder zu dem ihm verwandten Wesen im Kosmos zurückkehrt; so wird die Verbindung zwischen Makro- und Mikrokosmos, die wir schon mehr vorfanden, dargestellt. Es sind fünf wichtige Organe genannt, dann der ganze Leib, und zuletzt der Ātman. Man wünschte, dass die Beschreibung damit aufhörte; aber es folgen noch: Haare und Haupthaare, die in Pflanzen und Bäume eingehen, Blut und Samen in die Wasser. Es sind alles kosmische Elemente, worin sie eingehen, Pflanzen und Bäume ausgenommen. Der Ātman ist hier der persönliche Ātman des Menschen, wohl im Herzen gedacht; eng kann der Kontakt mit dem allumfassenden Ātman nicht sein, wenigstens nicht beim Frager, Ārtabhāga. Denn er will die Einheit, die trotz der Zersetzung übrigbleibt, erfahren, denkt sich diese also nicht in einem von den genannten Teilen. Aber es kann auch eben der Fehler des Fragers sein, dass er den Ātman in seiner Aufzählung der zerfallenden Teile miteinbegreift. Daher lässt sich mit dieser Stelle nicht viel anfangen. Und Yājñavalkya will bezeichnenderweise auf die Frage nicht eingehen, empfindet sie als eine theoretische Spekulation: nach dem Tode wird man das schon wissen. In dieser Welt soll man das nicht überdenken, sondern gute Werke tun; das ist das Wichtige hier auf Erden, während des Lebens. Man soll wissen wie man hier leben muss, soll dem Selbste gemäss leben.

In 3.9.4 ist es Yājñavalkya selber, der etwas über den Ātman mitteilt. Śākalya, dessen weiteres Gespräch mit Yājñavalkya wir schon behandelten, fragt hier nach den elf Rudras, und die Antwort lautet: „Sie sind die zehn Lebenshauche im Puruṣa und der Ātman ist der elfte." Weil sonst im Kapitel von Elementen, Gestirnen, Göttern die Rede ist, kann man hier Puruṣa besser unübersetzt lassen, und muss wohl auch an den kosmischen Puruṣa gedacht werden, obwohl vom sterbenden Menschen gesprochen wird. Die zehn Lebenshauche sind die fünf Atmungsarten und die fünf körperlichen Funktionen. Der Ātman ist der elfte; das ist der individuelle Ātman im Menschen. Man kann an 4.4.1–2 denken, wo die Lebenshauche im Herz zusammenkommen und der Ātman, der Atem und die andern

Lebenshauche nacheinander den Körper verlassen, sodass das Hören, Sehen usw. aufhört. Hier aber heissen sie alle zusammen Rudras, was etymologisch im Texte gedeutet wird als diejenigen, die weinen machen. Diese Etymologie ist mindestens fraglich. Die *Rudras* sind eine Schar von Winden oder Maruts. Sie sind die Söhne Rudra's, des einzigen wirklich bösen grösseren vedischen Gottes. Er ist der furchtbare Bogenschütze, der Krankheit und Seuche bringt für Vieh und Menschen, eine wilde Gestalt von düsterer Schrecklichkeit. Er wohnt im Norden, in den Bergen und Wäldern, ein wilder Jäger. Beim Opfer bekommt er Gaben aus der Wildnis, oder dessen Rest; man will ihn so abfinden, damit er fortgehe. Mit diesem furchtbaren, schrecklichen, gefahrbringenden Gotte, aus dem später der furchtbare *Śiva* geboren wurde, wird hier der Ātman verglichen. Das ist sehr auffallend. Der Ātman hätte demnach aúch einen bösen, furchtbaren Aspekt, was sich sonst gar nicht findet. – Diese zehn Prāṇas und der Ātman werden beim Sterben eine Art Götter; es ist eine Erhöhung nach dem Tode, eine Vergöttlichung der Teile, wie in 1.5.17–20, wo aus Elementen, Sonne und Mond die göttliche Rede, Atem und Geist in den Gestorbenen hineingehen.[1]

[1] Siehe oben p. 38.

III. DER ĀTMAN ALS FORMVERWIRKLICHUNG

Merkwürdigerweise hat der Ātman, der Hintergrund und Kern von allem, das All-eine, das Allerhöchste, dann und wann auch eine Bedeutung, die demjenigen von „Leib", „Körper" ziemlich nahe kommt. Für ein differenzierteres Denken scheint das unvereinbar, aber für eine primitivere Vorstellungsweise ist der Unterschied zwischen Psyche, Geist und Leib, Körper nicht so gross. Sie formen vielmehr ein Ganzes oder werden wie ähnliche, halb psychische, halb körperliche Entitäten behandelt. Bei einem schon so vergeistigten Begriff wie es der Ātman in den Upaniṣaden ist wird aber der Unterschied schliesslich doch ziemlich auffallend. Dennoch können wir auch aus der Upaniṣad verstehen, wie der eine Begriff aus dem andern entstehen konnte, etwa in der Schöpfungsmythe *Bṛhad-Up.* 1.4.3–4, worin der Ātman sich selbst entzweifallen lässt, woraus die Frau entsteht, und dann aus ihm mit ihr alle Tiere geboren werden, von den Rindern bis zu den Ameisen. Hier ist das Selbst auch der Leib, und zwar sogar derjenige von Menschen und Tieren. Eine Übersetzung mit „Leib" aber ist unerwünscht, denn es ist nicht ein konkreter, an seine Form spezifisch gebundener Körper, was selbstverständlich die Vorbedingung jedes irdischen Körpers ist, aber eine Formverwirklichung des Ātman, der sich in allem offenbart, und sich in unterschiedenen leiblichen Formen realisieren kann.

Eine andere, noch primitivere Schöpfungsmythe steht am Anfang der *Bṛhad*, 1.2.1–7 in Verbindung mit der Beschreibung des Opferrosses als Weltall in 1.1, die beginnt: „Die Morgenröte ja ist des opferfertigen Rosses Haupt, die Sonne sein Auge, der Wind sein Atem, das allgegenwärtige Feuer sein Rachen, das Jahr sein Ātman. Des opferfertigen Rosses Rücken ist der Himmel, sein Bauch die Luft, seine Weichen die Erde, usw." So geht es, das ganze Kapitel hindurch, weiter. Die ersten fünf: „Haupt, Auge, Atem, Rachen, Ātman" dürfen wir zusammennehmen als ein Ganzes, weil dahinter (wie am Anfang) steht: „des opferfertigen Rosses", was einige Übersetzer zu Ātman stellen, aber besser zu der längeren folgenden Aufzählung zu nehmen ist. Jedenfalls scheidet es irgendwie die ersten fünf Teile des Opferrosses von all den folgenden.

Ātman wird hier von Deussen und Böhtlingk übersetzt mit Leib, von

Müller und Hume mit body, aber es ist sehr unwahrscheinlich, dass mitten in der längeren Aufzählung von all den Körperteilen des Rosses auf einmal sein ganzer Körper genannt wäre. Die andern Körperteile sind alle sehr real, denn auch der Prāṇa bedeutet hier einfach seinen Atem; es ist keine Veranlassung da, für Prāṇa an eine höhere, mehr philosophische Bedeutung als Lebensprinzip zu denken. Umgekehrt aber kennen wir für Ātman nicht eine reale Bedeutung, wie Prāṇa sie als Atem hat. Wir müssen wohl an etwas Unbestimmteres denken, und Senart mit der Übersetzung „son être" geht wohl nicht ganz fehl. Interessant ist, dass der *Ṛgveda* einmal über den Ātman des Opferrosses spricht (1.162.20): „Nicht quäle dich der liebe Ātman, wenn du (zu den Göttern) kommst, nicht tue die Axt deinen Gliedern Schaden." Vermutlich handelt diese Stelle vom Lebenshauch des Rosses, der bei dessen Opfertode durch Würgung sich ruhig verhalten soll, es geschehen lassen soll, das Opfer bringen, damit es schmerzlos geschieht. Es selbst geht ja zu den Göttern, wie die nächste Strophe lehrt. Die *Ṛgveda*stelle aber, so verwandt sie der *Bṛhad*stelle scheint, kommt noch aus einer primitiveren Denkart hervor, ist noch nicht so philosophisch gedacht wie letztere. Um diese zu verstehen, müssen wir sie zusammen mit dem zweiten Kapitel betrachten, wo in 7 dieselben Worte stehen: „Das Jahr ist sein Ātman" (des Rossopfers oder der Sonne).

Kapitel 2 bringt eine interessante altertümliche Schöpfungsepisode. Sie fängt mit einem Widerspruch an, denn es war im Anfang nichts da, aber trotzdem war der Tod da, von ihm war alles verhüllt. Schöpfungsmythen fangen ja öfters mit einem Paradox an. Jener Tod heisst zugleich der Hunger zum Sein. Er ist das Fressende, die Gier, die die Welt essen will. Gier und Tod streben dem Wirklichen zu und schaffen Vergänglichkeit. Die Gier ist das Todschaffende, und Tod bedeutet Gier, Hunger. Dann formt der Tod den Gedanken: möge ich ātmanhaft sein. Er begehrt, sich eine Identität herzustellen. Dann bewegt er sich preisend, und so wurden aus ihm die Wasser geboren. Das Wasser ist das erste, das bei dieser Schöpfung entsteht, aber das Wasser ist noch das Unbewusste. Und vordem war der Tod schon da. Der Tod ist daher das ganz unbestimmbare Unbewusste, ist noch unbewusster als die Wasser. Der Tod, der schon besteht, bevor noch etwas da ist, ist ja überhaupt nur wie ein Wort, wie ein Abstraktum. – Nach den Wassern entsteht als Zweites die Erde, aus dem Rahm der Wasser, der fest wird. Die Erde ist die erste Verdichtung, Kondensation, eine reale Basis, aber noch nicht das Bewusstsein, ein Gewebe von festen Zusammenhängen, worauf sich nachher das Bewusstsein aufbaut. So sind beim kleinen Kinde gewisse feststehende Vorstel-

lungen schon da, und daraus entsteht allmählich Bewusstsein. Auf dieser Erde müht der Tod sich ab, ermüdet sich, erhitzt sich, kasteit sich, und daraus geht das Feuer hervor. – Dann heisst es: Der Tod „entfaltete den Ātman in drei Teile, die Sonne als Drittel, den Wind als Drittel". Alle übersetzen den Ātman mit: sich selbst, sich, lui-même, itself, himself; aber das scheint mir in diesem Kapitel, das neunmal das Wort Ātman in verwandter Bedeutung bringt, zum mindesten inkonsequent. Dazu: er begehrte einen Ātman, jetzt hat er diesen bekommen in der Form von Wasser, Erde, Feuer. Jener Ātman ist er und ist er nicht, der Ātman ist nicht ganz der Tod selber. Ferner müssen wir fragen: welche sind jene drei Teile, denn nur zwei werden genannt: Sonne und Wind. Es scheint mir, dass der dritte das soebengeschaffene Feuer ist. Das Wasser ist noch das Unbewusste, die Erde ist die erste noch nicht ganz bewusste Kondensation; Feuer, Sonne und Wind sind dann der energetische Lebensprozess, worin schon Bewusstsein liegt. Drei Teile werden weiterhin auch dem Atem, der ja noch nicht genannt war, zugerechnet. Das bedeutet, dass jetzt der Tod und der von ihm geformte Ātman Prāṇaqualität bekommen haben, als Atem erscheinen. Der Atem, der Lebenshauch bewegt sich, hat dem Tode, der im Anfang statisch war, Bewegungsqualität gegeben. Feuer und Sonne sind auch Energiesymbole, so ist der Tod energetisch geworden. – Dann auf einmal ist er ein magisches, welterfüllendes Riesenross. Jeder Übergang zu dieser Mitteilung fehlt, aber aus dem ersten Kapitel wissen wir genügend, dass der Text auch das Rossopfer behandelt, und das Ross ist dabei der Tod, denn das Opferross wird ja getötet. Hauptsache der Beschreibung hier sind die vier Himmelsrichtungen, denen Teile des Rosses entsprechen. Der Tod hat als Folge der Bewegungsqualität Ortgegebenheit, Ortsidentität bekommen.

Jetzt wünscht der Tod, dass ein zweiter Ātman aus ihm geboren werde. Wie am Anfang der Geist, den der Tod in sich formte als seine schöpferische Qualität den Gedanken formte, ātmanhaft sein zu wollen, so ist es nun der Geist, durch den der Tod sich mit der Rede zur Paarung vereinigt. Er ist wieder geistig aktiv. Jener Geist begattet sich mit der Rede, das ist rein abstrakt gedacht. Der Geist ist das männliche Prinzip, die Rede das aufnehmende weibliche Gefäss. Der Samen wird dabei zum Jahre, als das, was vom Geiste in die Rede übergegossen wird, das Jahr, die Zeit, ganz abstrakt gedacht. Der Samen ist kein realer Körper, kein konkreter, sondern real erscheinende Form, Verwirklichungsform. Der Inder verwendet den Körper hier als Bild. – Es ist bezeichnend, dass gerade in diesem Vorstellungsbereich eine gewisse Unklarheit auftritt. Denn die Wahrnehmung des Körpers gehört zur Empfindungsfunktion, die beim

Inder die inferiore Funktion darstellt. Gerade deshalb dürfen wir die Verwendung der Vorstellung Körper als Ausdruck für Psychisches ansehen, denn die vierte Funktion bedient sich typischerweise archaischer Bilder, um Psychisches zu bezeichnen.

Aus dem Samen entsteht nach einem Jahre des Austragens das Jahr. In Ägypten ist das erste, das aus dem Urwesen entsteht, der Gott Hé, der Aion, die ewige Zeit, die Serialität. Die Zeit hat mit dem Bewusstsein zu tun, aber was Zeitablauf, Zahl, Serialität psychologisch genau bei den Schöpfungsmythen bedeuten, wird uns vielleicht eher die Physik einmal lehren. – Als das Jahr geboren ist, sperrt der Tod als Riesenross und als Verschlingendes den Rachen gegen es auf. Dann schreit es „bhāṇ", und erst damit wird die Rede wirklich.[1] Die Rede wird jetzt ein reales Wesen, sie war bei dem ersten Begattungsakte noch abstrakt, jene Begattung fand nur innen statt. Jetzt platzt die Rede als Folge der Sterbensangst nach aussen mit dem Worte „bhāṇ" heraus, und damit ist sie realiter da. – Das Jahr aber lässt der Tod am Leben, denn es würde karge Speise für ihn bedeuten! Er begehrt tüchtigere Speise. Sein Wunsch nach Ātman hat die Rede zur Realität gebracht, und nun erschafft er mit dieser Rede zusammen, die zugleich der Ātman ist, alles was da ist. Erst erschafft er Abstrakta: die Veden, die Metren, die Opfer. Das sind für die Inder wichtige Realitäten. Nachher folgen die Geschöpfe und das Vieh, die Objekte der Welt, und damit wird seine Fressgier, die das Jahr als eine zu geringe Beute ansah, erst recht belebt. Dadurch wird er Unendlichkeit, die Göttermutter Aditi selber, wird der Fresser des Alls. Er wird wie Kronos und Uranos, die ihre Kinder fressen. Nicht die Zeit ist also diejenige, die alles isst, sondern die Unendlichkeit, die dahinter liegt.

Nun will der Tod ein noch grösseres Opfer bringen, müht sich wieder ab und erhitzt sich, und es gehen Würde und Energie aus ihm hinaus, werden von ihm emaniert. Das ist ein κένωσις-Prozess, wie die Selbstentäusserung Christi, sein freiwilliges „Armwerden"; Christus hat den „Leib der Herrlichkeit" abgelegt und den „Leib unsrer Niedrigkeit" angetan.[2] Das archetypische Bild wird durch Bewusstwerdung entleert, das Unbewusste nimmt ab durch die Schöpfung; für das Unbewusste bedeutet sie Verringerung, Verminderung. Der Leib des Todes aber wird konkreter, schwillt an. (Das Wort dafür will im Sanskrit das Wort für Ross erklären.) Folglich wünscht der Tod Saft und Kraft zu haben, wie ein Opfertier, das tüchtig ist für das Opfer, er will opferfertig sein, und zum dritten Male

[1] *Bhaṇati* bedeutet reden, sprechen.

[2] *II Kor.* 8.9. *Phillipp.* 3.21. Siehe *Religion in Geschichte und Gegenwart* unter *Christologie* I 2 e.

wünscht er sich einen Ātman, diesmal mittels seines eigenen Körpers. So wird sein angeschwollener, opferfertiger Körper zum Opferrosse selber. Dreimal hat er sich einen Ātman gewünscht, und wollte damit eine Formidentität haben, eine Selbstwerdung, eine Selbstverwirklichungsform, eine Verdichtungsform, körperliche Verdichtung des Psychischen. – Das Opferross darf ein ganzes Jahr lang frei herumlaufen, man folgt ihm und beobachtet es, aber es ist frei, zu gehen wohin es will. Erst nach einem Jahre wird es geopfert. So tut der Tod selber dies hier auch, und nach dem Jahre opfert er das Ross (das er ja selber war) dem Ātman. Auch hier haben die Übersetzer „für sich selbst". Das ist wieder richtig und unrichtig, aber konsequenter ist, das Wort Ātman überall stehen zu lassen. Er opfert das Pferd dem Ātman, der er selber ist. Er opfert es: die physikalische Realität Pferd ist nur da, um gefressen zu werden. So tritt die Umkehrung, die Rückbewegung des Schöpfungsprozesses auf. Das Fressen ist das Rückläufige. Betont wird, dass dieses Rückläufige für den Ātman geschieht, weil die Inder introvertiert sind, der Ātman daher das wirklich Wichtige für sie ist. Denn an dieser Stelle kann man sogar fast an den allumfassenden Ātman denken, für den das Opfer geschähe. Einmal wird Prajāpati genannt, der ja sonst der Schöpfergott ist, also irgendwie dem Tode hier gleichzusetzen ist.

Das Kapitel schliesst mit zwei Dreiheiten, die zu einer Einheit zurückgebracht werden, ab. Erstens: Das Rossopfer ist „dieser der erhitzt oder glüht", womit die Sonne gemeint ist, und das Jahr ist ihr Ātman, ihre Verwirklichungsform. Zweitens: Der Strahl (auch Feuer und eine Pflanze, deren Blätter beim Opfer verwendet werden bedeutend) ist dieses Feuer auf der Erde, und diese Welten sind seine Ātmānas. Aber diese beiden, der Strahl und das Rossopfer, sind schliesslich eines, der Tod. Damit ist die von den Indern so geliebte Einheit wieder hergestellt. Als Ātman werden nebeneinander gestellt das Jahr, die Zeitperiode, und die Welten mit ihren Weltperioden und ewiger Zeit, relativ unbestimmte Begriffe Zeit und Raum betreffend. – Der Mensch, der diese Weisheit kennt hat den Tod als Ātman.[1] Der Tod ist die Form, worin der Mensch eigentlich existiert, im Tode wird er mit dem Tode identisch. Er wurzelt im ursprünglichsten Prinzip, das man Tod nennen kann oder Nichtsein, wie das Loch in der Nabe des Rades, welches der Ātman ist.

Vorliegendes Kapitel wurde ausführlich besprochen, und so hat sich von selbst ergeben, dass die vielen Ātmanstellen darin alle irgendwie mit Formverwirklichung zu tun haben. Man darf den Ātman hier also nicht mit Leib oder Körper übersetzen, weil das für westliches Denken biologi-

[1] Ähnliches *Śat.-Brāhm.* 10.5.2.23.

sche Assoziationen hervorrufen würde, was nicht gemeint ist. Gemeint ist eine Verdichtungsform, die das Psychische körperlich zur Realisation bringt. So wünschte der Tod sich dreimal den Ātman und er erwirkte Wasser und Erde, Rede und All, und drittens das Opferross; der Tod entfaltete diesen Ātman in Feuer, Sonne und Wind; und schliesslich war der Ātman identisch mit dem Jahre, den Welten, und dem Tode. – Für die Stelle im ersten Kapitel ist nun deutlich, dass auch dort gemeint ist, dass das Jahr eine Verwirklichungsform des Opferrosses ist, beide die Totalität des Weltalls symbolisieren, jeder Teil des Rosses einen Teil des Kosmos symbolisiert. So ist es verständlich, dass der Ātman im ersten Kapitel der einzige nicht-reale Teil des Rosses ist, weil er auf die Gleichsetzung des Rosses mit dem ganzen Kosmos hinweist und daher als Hervorragender die Reihe der ersten wichtigen fünf Teile des Rosses beschliesst. Für das Jahr vergleiche man noch 1.5.15, wo Prajāpati das Jahr ist, aus sechzehn Teilen bestehend, und der sechzehnte Teil ist der alldurchdringende Ātman.

In 1.6.3 wird die Triade Name, Form, Werk besprochen, die zusammen den Ātman bilden, und dort heisst der Ātman der Spruch, der Gesang, das Gebet der Werke.[1] Dieser letzte Vergleich meint, dass man mit dem Ātman in der Welt Werke verrichtet. Das ist ein individueller Ātman, der zum grösseren Teile körperlich gedacht ist. Die Übersetzung „Leib“ ist daher nicht ganz unrichtig, aber zu einseitig, denn ein realer Leib ist der Ātman auch hier nicht. Er ist mehr der körperliche Ātman, der an andern Stellen dem geistigen Ātman gegenübergestellt wird.[2] Er ist das principium individuationis, das sich auch im Körper auswirkt. Werk ist sehr abstrakt zu verstehen.

In 2.3 werden zwei Formen des Brahman beschrieben, das Geronnene, Feste, Gestaltete, Körperhafte und sein Gegenteil. „In bezug auf den Ātman ist das Geronnene dasjenige, was anders als der Atem und der Raum im Ātman ist; das ist sterblich, stehend, seiend; das Nichtgeronnene ist dann dasjenige, was der Atem und der Raum im Ātman ist; das ist unsterblich, gehend, jenseitig.“ Es handelt sich um den Raum im Ātman, der dem öfters erwähnten Raum im Herzen vergleichbar ist, aber dennoch ist mit Ātman nicht eigentlich Leibliches gemeint. Ja, dieser

[1] Siehe oben p. 41.
[2] *Bṛhad-Up.* 4.2.3; 4.3.35; Mādhy. noch 4.3.21; 4.3.41; 4.4.1.

Ātman gehört den Menschen und Geschöpfen, insoweit hat er einen Leib, ist verkörpert. Er wird aber in Verbindung mit dem Atem und dem als sehr feine Materie gedachten Raum verwendet. Er ist die Persönlichkeit der Wesen, die körperlich verwirklicht ist, die Emanation der psychischen Persönlichkeit, denn die eigentliche Persönlichkeit ist psychisch.[1]

Nun folgen zwei Stellen in 6.4.1–2 und 6. Als Einleitung lesen wir: „Der Saft der Wesen ist die Erde, der Erde die Wasser — der Früchte der Mensch (Puruṣa), des Menschen (Puruṣa) der Samen. Prajāpati will dann dem Menschen eine Unterlage, einen Standort bereiten, und schafft die Frau, nähert sich ihr, und streckt den Somapressstein hervor vom Ātman weg, und giesst damit für sie aus." So wird die Begattung, die ja religiös so wichtig war, weil der Sohn nachher die Opfer bringen musste, als Somaopfer gedeutet. Der Somapressstein ist Prajāpati's Glied, die zwei Pressbretter sind die Haut der Frau, der Ātman des Prajāpati ist sein Leib, ganz realiter, und eigentlich nichts mehr. Höchstens kann man bei der religiösen Wichtigkeit der Sache und der Göttlichkeit des Schöpfers zugleich an sein ganzes Wesen, seine ganze göttliche Persönlichkeit denken.

In 6 heisst es: „Wenn ein Mann den Ātman im Wasser sieht, spreche er dazu: Mir sei Glanz, Kraft, Würde, Habe, Werkverdienst." Hier ist der Ātman das Spiegelbild, also fast nur der Leib, obwohl die Eigenschaften, die er sich geben will, wieder auf Psychisches hinweisen. Vergleiche *Chānd.-Up.* 8.8, wo die Schüler sich im Wasser anschauen müssen und jenes Spiegelbild als Ātman erklärt wird. Später ergibt sich, dass dies nicht der wahre Ātman ist. Trotzdem beweist jene Stelle mit Sicherheit, dass die Anschauung von Ātman als Leib bestand. – Auch dieser Absatz 6 handelt weiterhin von Begattung. Der Mann soll die Frau zu sich rufen, und ihr durch Kraft und Würde die Würde nehmen, wenn sie sich ihm nicht gibt, und wenn sie es tut, ihr Würde geben, eine der psychischen Eigenschaften, die er erst für sich wünschte.[2]

[1] Lehrreich ist eine Stelle in der Mādhy.-Rez. 5.8.1, Kāṇva 5.6.1. Beide Texte lesen dort: „Dieser Puruṣa ist innen im Herzen, wie ein Reiskorn oder ein Gerstenkorn." Die Mādhy. fügt aber hinzu: „So ist dieser Puruṣa innen im Ātman." Für „innen im Ātman" ist dasselbe Wort *antarātman* verwendet wie in 2.3.4–5. Falls die Mādhy. richtig ist (merkwürdigerweise übersetzt der Herausgeber Böhtlingk mit „Herz"!) hatte sie also in einem Absatze mit wohl gleicher Bedeutung nebeneinander: „im Ātman" und „im Herzen". Aber ebenso wie es in 2.3 der Raum ist, Feinstoffliches, Unsterbliches, das sich in jenem Ātman befindet, so ist es hier der Puruṣa, die ewige Essenz des menschlichen Ichs. Vgl. oben 4.3, p. 87 ff.

[2] In diesem Kapitel werden später die Zeugung und die Geburt eines Sohnes behan-

In 2.1.13 schliesslich wird von Gārgya „der Puruṣa im Ātman als Brahman verehrt.“ Ajātaśatru antwortet: „er ist ātmanhaft, und wer ihn verehrt, wird ātmanhaft, und seine Nachkommenschaft wird ātmanhaft.“ Dieser Absatz ist der letzte von zwölf, worin Gārgya viele Puruṣas genannt hat, aber Ajātaśatru findet sie ungenügend zur Erklärung des Brahman. Er belehrt darauf Gārgya über den Puruṣa im Traum und tiefem Schlaf und endet mit der schon besprochenen Stelle, dass der Ātman die Wirklichkeit der Wirklichkeit sei.[1] All die von Gārgya genannten Puruṣas sind nur Teilpuruṣas und der letzte, den er nennt, der im Ātman, ist vielleicht der geringste. Er erklärt einfach allerhand Naturerscheinungen als Brahman, ohne die spezielle Qualität, die jede hat, zu durchschauen, er macht es viel zu oberflächlich. Darum zeigt Ajātaśatru ihm jedesmal die spezifischen Aspekte. In 13 ist die Nuance worüber sie streiten, dass Gārgya meint: der Puruṣa sei im Körper, im Gehäuse, sei dem Körper gleich, Ajātaśatru aber antwortet: der Puruṣa, der Anthropos, der Inbegriff des menschlichen Geistes hat den Körper, ist dessen Besitzer, Regierer, Lenker. – Die *Kauṣītaki-Up.* hat Paralleles in Kap. 4.15. Aber interessant ist, dass sie nicht von Ātman spricht, sondern von *śarīra*; das ist das gewöhnliche allgemeine Wort für Körper. Das bestätigt, dass oben der reale Körper gemeint ist. Auch die Antwort Ajātaśatru's beweist, dass man so nicht aus der Körperlichkeit hinauskommt: „Jener Puruṣa ist Prajāpati, und wer ihn so verehrt, pflanzt sich fort durch Nachkommenschaft und Vieh.“

Hiermit haben wir die wenigen Stellen, die eine irgendwie körperliche Bedeutung für den Ātman annehmbar machen könnten, besprochen. Die Schöpfungsmythen belehrten uns, dass der Schöpfer sich zu seiner Arbeit Form geben will, und diese Formverwirklichung, diese individuelle Identität, die er sich jedesmal anders schaffen will, wird Ātman genannt. Das hat mit einem realen Körper nichts zu tun. Wird dann sein göttlicher Leib

---

delt. Gleich nach der Geburt gibt der Vater ihm einen geheimen Namen: „Du bist der Veda“ (6.4.26). Die Mādhy. sagt es anders und ausführlicher, u.a.: „Der Ātman ja bist du, Sohn dem Namen nach.“ Vgl. *Kauṣ.-Up.* 2.11. Böhtlingk übersetzt: „Du bist mein Selbst.“ Das ist auch ein möglicher Gedanke, denn der Sohn setzt das Leben des Vaters fort. Vgl. oben 1.5.17–20. Aber „mein“ steht nicht im Texte. Gemeint ist von der Mādhy. wohl erstens der allumfassende Ātman, der Kern von allem, wovon das Kind als sein Sohn eine Verkörperung geworden ist, so wie die Kāṇva ihn die Verkörperung des heiligen Wissens nennt. Diese Stelle in der Mādhy. gehört also zu unsrem ersten Kapitel.

[1] Oben p. 44.

sehr real dargestellt, so wird damit die Bedeutung Leib zwar eigentlich erreicht, aber immerhin noch als göttlicher Leib. Daneben besteht die Unterscheidung eines geistigen und eines körperlichen Ātman individuell im Menschen als mehr oder weniger dem wirklichen Ātman gleich. Finden wir endlich im einen Texte ātman verwendet, im parallelen Texte *śarīra*, so ist der Übergang zur Bedeutung Körper vollzogen, aber das kommt nur einmal vor.

IV. ĀTMAN ALS PRONOMEN

Die Überlegungen in den beiden vorhergehenden Kapiteln legten eine engere Verbindung des Ātman mit dem Menschen und mit dessen Körper nahe. Hieraus hat sich wohl die später ganz geläufige Bedeutung von *ātman* als Reflexivpronomen im Singular entwickelt. In den Upaniṣaden finden sich hiervon die Anfänge. Ein Kapitel im Texte gibt Interessantes: 1.3.

Die Devas und Asuras, Götter und Dämonen stritten um diese Welten. Die Götter wollten im Opfer die Dämonen durch Liedsingen überwinden. Sie bitten hintereinander die Stimme, den Atem, das Auge, das Ohr, den Geist, den Atem im Munde, ihnen das Lied zu singen. Jeder tut es und ersingt den Göttern den Genuss in der Stimme usw., sich selber (ātmane), was sie Treffliches redet usw. Aber jeder wird von den Dämonen mit Unheil getroffen, mit Ausnahme des letzten, des Atems im Munde: als die Dämonen ihn treffen wollen, zerstieben sie, wie ein Erdkloss an einem Stein. Daher gediehen die Götter, die Dämonen vergingen. Wer dieses weiss, gedeiht durch sich selber (ātmanā), sein Gegner vergeht. – Auffallend ist, dass nicht der Atem, Prāṇa der Überwinder ist, aber der Atem im Munde, *āsanya prāṇa*. – Dieser Atem im Munde vertreibt von den andern Organen, hier Gottheiten genannt, das Unheil, den Tod, und führt sie über den Tod hinüber; sie werden zu Feuer, Wind, Sonne, Himmelsgegenden und Mond. Dann ersingt er sich selber (ātmane) Nahrung. Dann sagen die Götter: „Das All als Speise ersangst du dir selber (ātmane), teile uns davon mit." „Geht dann in mich ein." Sie gingen in ihn ein. – Dieser Atem im Munde ist der Saft der Glieder, ist Bṛhaspati, Brahmaṇaspati, ist das Lied, das Liedsingen. – Während dem Singen des Liedes muss der Opferer flüstern: „Lass mich vom Nichtsein zum Sein gehen, von Finsternis zu Licht, von Tod zu Unsterblichkeit." In den andern Lobgesängen ersinge der Singpriester sich selber (ātmane) Nahrung. Der also wissende Singpriester ersingt sich selber (ātmane) oder dem Opferer jenen Wunsch, den er wünscht.

In diesem Kapitel steht zehnmal ātman, achtmal als Dativ *sich selber*, einmal Instrumentalis *durch sich selber*, einmal Dativ *dir selber*. Namentlich beweisend für diese pronominale Bedeutung sind die siebente und

achte Stelle (17–18), wo der Atem im Munde sich selber Nahrung ersang, die Götter oder Organe daran teilhaben wollen und dazu in ihn hineingehen müssen; das beweist, dass er die Nahrung in sich selber bekommen hat, und dass nicht etwa an einen Allātman gedacht werden kann. Zweitens beweist die letzte Stelle es, wo der Singpriester sich selber oder dem Opferer einen Wunsch ersingt. Auch dort kann von dem all-einen Ātman unmöglich die Rede sein. Am nächsten steht diese pronominale Bedeutung der des individuellen Ātman. Weil aber im Texte nicht ein „sein", „dein" zugefügt ist, ist auch das nicht möglich.

Eine so deutliche Beweisstelle ist eine Seltenheit. Sonst gibt es nur noch eine Stelle, wo die Bedeutung „sich selber" auftritt, nl. zweimal in 4.4.3: „Und wie eine Raupe, zum Ende des Halmes gekommen, einen andern Gang gehend, sich selber (ātmānam) zusammenzieht, so eben zieht dieser Ātman, diesen Leib vertreibend, die Unwissenheit fortschickend, einen andern Gang gehend, sich selber (ātmānam) zusammen." Vgl. p. 101.[1]

[1] Dann gibt es einige Stellen, wo meistens mit „sich selber" übersetzt wird, die Möglichkeit dazu besteht, aber es vorzuziehen ist, den Ātman als a) allumfassenden Ātman oder b) Verwirklichungsform oder c) Leib aufzufassen. Das sind:
a) 1.4.1 „Er (der Schöpferātman), sich umschauend, sah nichts andres als den Ātman." und 1.4.4 „Sie (die Frau) überlegte: „Wie vereinigt er sich wohl mit mir, nachdem er mich eben aus dem Ātman erzeugt hat?" Vgl. p. 14 ff.
b) 1.2.3 „Er (der Tod) entfaltete den Ātman in drei Teile, die Sonne als Drittel, den Wind als Drittel." und 1.2.7 „Nach einem Jahre opferte er (der Tod) es (das Opferross) dem Ātman." Vgl. p. 116, 118.
c) 6.4.2 „Diesen Somapressstein streckte er (Prajāpati) vom Ātman (Leibe) hervor." und 6.4.6 „Wenn er da den Ātman (Leib) im Wasser sieht, spreche er dazu:" Vgl. p. 120. – Übrigens sind solche Stellen interessant, weil so allmählich die pronominale Bedeutung entstehen konnte.

Dann gibt es noch einige Stellen, wo meistens mit „sich selber" übersetzt wird, was aber gerade eine unrichtige, falsche Übersetzung bringt: 1.4.10 „Das Brahman war ja dieses am Anfang; dieses wusste eben den Ātman". Übersetzt man „sich selber", so ist das Brahman, was den Gedankengang zerstört. Vgl. p. 20.
1.5.1 und 3 „Drei (Speisen) machte er (der Vater) für den Ātman." (zweimal). Übersetzung mit „sich selber" würde bedeuten „für den Vater", aber später heisst der Ātman in den drei: Rede, Geist, Atem realisiert; die drei meinen also den Ātman, und erst indirekt den Vater. Vgl. p. 25–26.
3.3.2 „Der Wind, sie (die Pārikṣitas) in den Ātman legend, ging dorthin, wo die Rossopferopferer waren." Übersetzung mit „sich selber" wäre „im Winde", aber der Wind bekommt seine ausserordentliche Kraft eben vom Ātman. Vgl. p. 70–71.
4.4.23 „Der also Wissende, daher mild, gezähmt, ruhig, geduldig, gesammelt geworden, sieht im Ātman den Ātman, sieht alles als Ātman." Übersetzt man „in sich selber", dann wird die Bedeutung des alldurchdringenden Ātman, der sich im Menschen offenbart, hinabgezogen zu einem kleinmenschlichen Ich. Hume und Senart kehren es um: „sees self in Self", „lui-même dans l'ātman", was noch unrichtiger ist. Vgl. p. 104.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Die vom Ātman handelnden Textstellen sind nun eine jede für sich besprochen worden. Dabei ergaben sich einerseits viele gleiche oder ähnliche Bedeutungen des Ātman, anderseits sporadisch auftretende und daher isoliert behandelte andere Deutungen. Darum ist es angebracht, die hauptsächlichsten Bedeutungen und Nuancen jetzt noch kurz zu rekapitulieren und zusammenzufassen, mit Angabe der typischen Belegstellen, um so eine bessere Übersicht zu bekommen als es bei der regelmässigen Textbehandlung möglich war. Denn diese musste auch noch vieles Andere zur Deutung beibringen, was die eigentliche Ātmanbesprechung jedesmal unterbrach.

Am Schluss der Einleitung wurde schon erwähnt, dass die Begriffe, die erstens als Deutung des Ātman in Betracht kommen, das Selbst und das Unbewusste sind. Diese Ausdrücke werden verwendet in dem Sinne, den C. G. Jung ihnen gibt. Es sind also psychologische Begriffe. Das *Unbewusste* enthält diejenigen psychischen Inhalte, Zustände, Vorgänge, welche nicht bewusst sind, wovon man daher nicht weiss, was sie sind[1]. Die tiefere Schicht dieses Unbewussten, die die nicht persönlichen Inhalte enthält, ist das kollektive Unbewusste. Letzteres wird in Mythen und Religionen projiziert dargestellt. Treffen wir dort einen sehr unbestimmten, vagen Begriff an, so ist das Unbewusste an sich projiziert. Das ist mit dem philosophisch-religiösen Begriff des Ātman weitgehend der Fall. – Der (1.4.1.) Ātman, so wie er vór der Schöpfung schon da war, ist wohl das deutlichste Beispiel von unbestimmter Unterschiedlosigkeit. (1.4.17.) Aber auch während seines Schöpfungsaktes, wobei er (1.4.4.) selber zu allen Geschöpfen wird, nähert er sich durch die Schöpfung immer niedrigerer Tiergattungen immer tieferen unbewussten Schichten an. – Das Kapitel, das seine Erschei- (1.5.3–10.) nung in Rede, Geist, Atem und deren vielen Entsprechungen behandelt, ist in seiner ersten Hälfte so vag und vielumfassend

[1] C. G. Jung, *Psychologische Typen* (1950), p. 654–7.

gehalten, dass der Ātman hier alles Wichtige der Welt enthält und noch nicht recht als das Selbst aufgefasst werden kann. Und wenn später ein Anfang von Bewusstsein entsteht, nimmt der Autor seine eigenen Aussagen fast wieder ganz zurück

1.5.13. mit der Mitteilung, dass alle gleich und unendlich sind, alles also dennoch Unbewusstes geblieben ist. – Eine ausführliche

2.5. Belegstelle ist das wichtige lange „Honig"-Kapitel, wo der Ātman, die mystische Ganzheit, mit dem Unsterblichen, dem Brahman, dem All gleichgestellt wird, und daher mehr das Unbewusste darstellt, während dort der Puruṣa das Selbst symbolisiert.

In diesem Unbewussten, das die Unbestimmbarkeit selber ist, entsteht unter gewissen Umständen ein Symbol der Ganzheit, das *Selbst*. Das Selbst ist die Totalität des Psychischen, umfasst die bewusste und die unbewusste Psyche.[1] Das Unbewusste bedeutet die chaotische Psyche mit vielen Inhalten, das Selbst die organische Totalität mit regulativem Zentrum. Es ist der wichtigste Archetypus. In der *Bṛhad-Up.* erlebt man es fast mit, wie der Übergang vom ganz unbestimmbaren Unbewussten zum mehr klar hervortretenden archetypischen Symbol der Ganzheit vor sich geht. Denn an der einen Stelle muss man den Ātman als das Unbewusste defininieren, an der nächsten ist es nicht recht feststellbar, ob er noch die vage Unbestimmbarkeit oder doch schon ein klares Zentrum darstellt, an andern wieder ist er ein deutliches und richtig umgrenztes Symbol des Selbst. – So heisst der Ātman das

1.6.3. Unsterbliche, das von der Wirklichkeit verhüllt ist, und zugleich diese Wirklichkeit selber und was sie enthält. Er ist der innere verborgene Archetypus ú nd alles Existierende. Das geht in die Richtung eines Selbstbegriffes, ist aber noch zu unklar, um so genannt werden zu können. – Im „Honig"-

2.5. Kapitel ist das Ziel, die Realisierung des Unbewussten, des Ātman wieder zu erreichen. Aber nebenbei wird erwähnt, wie der Ātman sich in den Lebewesen wesentlicher ausdrückt als in den Elementen; hier ist er also ein Selbstsymbol. – Im

4.3–4. Schlaf-Todabschnitt ist der Ātman meistens das Selbst, aber in den zwei zweiten Episoden, die einen späteren, weltabgekehrten Geist atmen, findet sich eine Rückkehr in die Rich-

[1] C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 69; *Aion*, p. 44 ff.

tung einer völligen Unbewusstheit, jedoch nie ganz, denn eine Art positiver Wonne und positiver Erkenntnis bleibt erhalten.

An den meisten Stellen entspricht der Ātman weitgehend demjenigen seelischen Inhalt, der von C. G. Jung als Selbst bezeichnet wird. Jung hat den Ausdruck „Selbst" in Übereinstimmung mit der östlichen Philosophie gewählt.[1] Aber Jung ist Psychologe, geht vom Selbst aus, wie er es in den Menschen erfährt als den wichtigsten Archetypus der bewussten und unbewussten Psyche, er bringt psychologische Erfahrungstatsachen, keine Metaphysik. Der Inder aber denkt vom Kosmischen aus, bekommt seine plötzlich auftauchenden Intuitionen über den sich überall als Mächtiges und Verehrungswertes offenbarenden Ātman, der für seine sich nicht in erster Linie nach äusserer Erfahrung richtende Überzeugung das fast allein Wichtige ist; dass dieser auch im Menschen lebt, ist für ihn viel weniger wichtig. Darum müssen wir bei der Besprechung des Ātman meist über den kosmischen Ātman reden. Psychologisch gesprochen ist aber der Begriff des im Kosmos sich offenbarenden Ātman in der menschlichen Psyche entstanden und sind alle die vielen innerlichen Intuitionen und die Aussagen darüber Projektionen über den Gottesbegriff des Ātman. Die westliche Psychologie und die östliche Philosophie gehen also von gerade entgegengesetzten Standpunkten aus, und daher sehen die Begriffe scheinbar auch so ganz anders aus. Andererseits ist aber auch die Übereinstimmung auffallend. Denn für den Inder mag der Ātman im Menschen nicht wichtiger zu sein scheinen als der Ātman, der sich sonst im Kosmos befindet. Weil aber der Inder selber Mensch ist, fasziniert der Ātman, da er ihn auch in sich hat, ihn eben so sehr. Er erfährt den Ātman als Gott in sich, viel mehr als ein christlich Gläubiger das je erleben könnte. Jung seinerseits hat immer mehr die Erfahrung gemacht, dass dieses Selbst im Menschen nicht an den Menschen gebunden ist. Namentlich die synchronistischen Phänomene zeigten ihm dies.[2] Und dies bedeutet schliesslich nicht weniger als dass die Erfahrung uns dazu bringt, die Psyche und das Selbst als nicht an Raum und Zeit gebunden anzusehen, und damit wäre fast bewiesen, dass der indische kosmische Ātman nicht

[1] *Psychologie und Religion*, p. 149.
[2] C. G. Jung, *Aion*, p. 244–5; *Über Synchronizität, Eranos-Jahrbuch*, 1951, p. 271 ff.

núr Projektion aus der menschlichen Seele wäre, sondern auch einer objektiven Tatsache entspricht.

Diesem kosmischen Ātman begegneten wir im Texte als dem Kern, dem Hintergrund, der *Grundessenz*, dem Zentrum (2.1.20.) von allem was lebt und des ganzen Weltalls. Er ist wie das (2.4.10.) Feuer, aus dem Funken und Dämpfe hervorgehen, er ist die (2.4.7–9.) Wirklichkeit der Lebenswirklichkeit. – Er ist der Ton, der in Musikinstrumenten geweckt werden kann, ein Evasives, Unerfassbares, das nur etwa am Orte der Entstehung greifbar ist, aber damit zugleich aufhört. – Er ist der unmessbar schmale (3.3.2.) Raum zwischen Meer und Himmel, so fein wie eine Messer- (3.7.3–23.) schneide. – Vor allem ist er wichtig als der innere Lenker, der die Welten und alle Wesen lenkt, richtet, inspiriert, in ihnen wirkt. – Speziell im Menschen ist er das geheime Zentrum der (2.4.5.) Seele, das einzig Wertvolle, das man realisieren soll, und wogegen Gatte, Gattin, Söhne und alles andere relativ unwirklich sind.

Öfters wird der Ātman dabei als Statisches, *Ruhendes* angesehen, etwa als Feuer, Ton, Wasser, Nabe. Er ist das (1.5.14.) Bleibende, Ewige, die Neumondsnacht, d.h. der beständige sechzehnte Teil, der ausserhalb der Zeit liegt. – Aber erst recht tritt der Begriff der herrlichen Ruhe hervor in den (4.3–4.) zweiten Episoden des Schlaf-Todabschnittes, die sich als höchstes Ideal einen wunschlosen, ewig in Seligkeit ruhenden Ātman und das völlige Aufgehen des Wissenden in diesem Ātman ersehnen, was psychologisch ein Auslöschen des Ichs, Aufhebung des beschränkten Ichbewusstseins und Fortbestehen des luminosen, approximativen Bewusstseins im Unbewussten wäre.[1] – Das Selbst wird ganz stille, wie ein ermüdeter (4.3.19.) sich niederlassender Adler oder Falke. – Anderswo ist der (2.4.12.) Ātman *Bewegendes*, er kommt hervor und verschwindet. Er (2.1.20.) ist wie eine Spinne mit ihrem Faden, ein Lebensprozess. –

[1] Es ist nicht vorstellbar, wie es eine noch intensivere, über die hier beschriebene wunschlose Ruhe hinausgehende Ruhe geben könnte. Tätigkeit, wie H. Günther behauptet, hat dieser Ātman nicht; ebensowenig ist es wahr, dass er nur Funktion wäre und nicht das Umfänglichere, Umfassende darstellt (*Das Seelenproblem im älteren Buddhismus*, p. 122, 142 und 150, 155). Nicht nur in diesen Episoden, sondern fast stets in der Upaniṣad ist der Ātman das Allumfassende. Auch die Tatsache, dass von späteren Upaniṣaden und vom Buddhismus ein „vierter" Zustand anerkannt wird (Günther, p. 138), kann nichts daran ändern, dass der hier gemeinte Ātman die denkbar höchste Ruhe darstellt. In der Upaniṣad aber gibt es neben dieser Vorstellung andere, wie wiederholt gezeigt wurde; im Buddhismus nicht.

Auch als Schöpfer ist er selbstverständlich Bewegendes. – Er umfasst also Beides: die Bewegung, Änderung des jedesmal Schöpferischen oder im Verborgenen in Weltall und Menschen Wirkenden, und die Stille des ewig Ruhenden und in sich Bestehenden. Aber die Stille der ewigen wonnevollen Ruhe gehört wohl am tiefsten zu seinem Wesen, namentlich in der späteren Vedāntazeit.

1.4.8. In beiden Fällen ist er das *Innerliche*, das verhüllt im ganzen 1.6.3. Weltall seine Wirkung verrichtet. Er lenkt innerlich, er ist 2.4.5. allem innerlich. Aber namentlich ist er innen im Menschen, 3.4–5. und darum ist er *teurer* als alles andere, als ein Sohn, als der 3.7. Gatte. Enge menschliche Beziehungen sollen nur hergestellt werden, damit man den Ātman liebt, von seiner Ichhaftigkeit erlöst wird, sein eigenes Zentrum realisiert.

Der Ātman wird dann und wann auch als mit *Gefühlen*, 1.4.2. *Emotionen* versehen dargestellt. Er fürchtet sich, er wünscht. 1.4.3. An andern Stellen aber hat er Schmerz, Verwirrung, Verlangen 1.4.17. überwunden oder heisst er wunschlos, schmerzlos, furchtlos. 3.5.1. Trotzdem befindet der im Ātman ganz aufgehende Wissende 4.3–4. sich in herrlicher Ruhe; dass damit positives Gefühl ausgesagt ist, wurde gerne übersehen.[1] Im bekannten Negationensatz 4.4.22. heisst der Ātman „nicht anhänglich und ungebunden". Er ist dort also nicht durch Gefühl oder Emotion an Menschen gebunden, sondern über alle Übertragung erhaben. Anderseits 4.3.7. wohnt der Ātman-Puruṣa im Herzen oder im Raum des 4.2.3. Herzens. Und beim Tode geht er ein in das Herz, die Spitze 4.4.22. des Herzens leuchtet und dadurch geht der Ātman hinaus. 4.4.1. Die Verbindung mit höherer Emotion war dem Ātmanbegriffe 4.4.2. also derartig inhärent, dass sie sogar von der vergeistigten Ātmanspekulation nicht durchbrochen wurde. – Zusammenfassend liesse sich also sagen: der Ātman ist über niedrigere Emotionen und Gefühle erhaben, hat aber wohl mit den höheren Gefühlen zu tun. So wie auch in der späteren Vedānta-auffassung die eine seiner drei Eigenschaften die Wonne ist.[2]

Viel bestimmter sind die Aussagen über Denken, *Erkennen*, 1.4.5. Wissen. Der Ātman ist die Schöpfung, weil er ein Wissender

[1] Übrigens wurden gemäss 1.5.3 Wunsch und Furcht zu den Geistesäusserungen gerechnet, was erklärt, warum öfters neben dem Denken nicht gesondert das Gefühl genannt wird.

[2] Hier liegt ein tiefer Unterschied dem Buddhismus gegenüber, der dem Ātman alle psychischen Funktionen abspricht.

2.4.12. ist. Er ist Erkenntnisfülle oder besteht aus Erkenntnis, was
4.3.7. öfters gesagt wird. Er denkt, reflektiert, ist immer in schöpfe-
4.4.22. rischer, geistiger Tätigkeit. – Der Mensch realisiert den
1.4.17. Ātman in sich durch Erkenntnis. Der Sterbende bekommt
4.4.2. Erkenntnis.

Interessant ist die wiederholt auftretende Idee, dass der
3.4.2. Ātman der Seher, der Hörer, der Denker, der Erkenner ist.
3.7.23. Diese Funktionen, und noch andere *Sinnesfunktionen* werden
2.4.14. dem Selbste zugeschrieben. Dasselbe wird vom wissenden Gestorbenen erzählt, obwohl es dann nichts mehr zu sehen usw. gibt. Denn: Wenn man gestorben ist, ist kein Bewusstsein
2.4.12. mehr.

Nach dem Tode löst sich das Ichbewusstsein wieder auf in eine Masse, die potenzielles Bewusstsein ist. Es könnte dann zu einer ungeheuren Ausdehnung der Persönlichkeit kommen, ohne Verlust des Bewusstseins, welches relativiert ist.
1.5.20. Darum wohl wird der Wissende zum Ātman aller Wesen. –
2.4.12. Aber Yājñavalkya meint ein völliges Aufgehen des mensch-
4.4.6. lichen Ātman im einen allumfassenden Ātman, so, dass es sonst nichts zu wünschen gibt. Das ist eine gewagte, in jener Zeit neu aufkommende Auffassung. Psychologisch heisst das, dass das Ichbewusstsein aufgehoben ist, das luminose Bewusst-
4.3.21–31. sein des Unbewussten allein noch da ist. Wenn aber dieser Zustand auch für einen noch lebenden Menschen erstrebt wird, ist das unrichtig, und trägt zu der immer stärker werdenden Entwertung der Welt bei. – Neben diesem neuen Ideal des völligen Aufgehens besteht aber im selben Abschnitt noch die andere Auffassung eines herrlichen Lebens im Jen-
4.3.35– seits nach dem Tode, zu dem der vom Leibe losgelöste Puruṣa-
4.4.5. Ātman zurückkehrt. – Anderswo gibt es primitivere Vorstel-
3.3.2. lungen: der Wind legt die Gestorbenen in den Ātman, den
4.2.4. schmalen Raum zwischen Himmel und Meer. Die Lebenshauche gehen nach dem Tode nach den sechs Himmelsgegen-
3.2.13. den. Jeder Körperteil kehrt zu seiner Entsprechung im Kosmos zurück. – Jene neue Auffassung des Aufgehens im Ātman, die in dieser Zeit aufkommt und schon massgebend wird, obwohl frühere positivere Auffassungen daneben bestehen, ist darum so wichtig, weil sie im Vedānta jahrhundertelang die fast allein gültige wurde, sodass sie allgemein als zum Ātman gehörig anerkannt wird. Damit liegt hier ein

sehr wichtiger Unterschied des indischen Selbst gegenüber der Selbstauffassung bei Jung vor, der aus Erfahrungsgründen von irgendeinem Weiterleben des Psychischen nach dem Tode überzeugt ist.

In scheinbarem Gegensatz zu den obengenannten Bestimmungen des Ātman steht der bekannte, viermal im Texte 4.4.22. vorkommende *Negationen*satz: Dieser Ātman ist nicht so, 4.3.15. nicht so, ungreifbar, unzerbrechlich, nicht anhänglich, ungebunden, er schwankt nicht, er wird nicht beschädigt. Dieser Satz jedoch meint, dass der Ātman nicht konkret fassbar sei 3.4.2. (wie auch anderswo gesagt wird, dass man ihn nicht sehen 3.7.23. usw. kann), und dass er für Schaden oder für unrichtiges 4.3.14. Gefühl unzugänglich sei. Das positive Ziel des Negationensatzes ist, dass man mit aller Mitteilung aufhören soll, damit das Ichbewusstsein zurückgestellt werde, und so die Möglichkeit für ein richtiges Selbsterlebnis entstehe. Der Satz hat also höchsten positiven Wert, vielmehr als die mehr oder weniger bestimmten Aussagen über den Ātman; beide ergänzen 4.4.24. einander aber paradoxerweise. An anderen Stellen wird der 1.5.13. Ātman auch öfters mit positiv gemeinten Negationen ange- 2.4.12. deutet: unsterblich, ungeboren, unendlich, unbegrenzt, un- 4.5.14. vergänglich, unzerstörbar.

Nun muss noch berücksichtigt werden, dass der Ātman 1.4. auch der *Schöpfer* der Welt ist. Er überlässt das nicht irgendeinem Demiurgen, sondern tut es selber kraft seiner Allumfassendheit. Er umschliesst also beides, ist der ewige, ruhende oder bewegende Hintergrund des Weltalls, und derjenige der zu einer bestimmten Zeit dem All sein Dasein gab, er umfasst in dieser Beziehung also auch alle Möglichkeiten. – Der Schöpfer vór der Schöpfung ist das Unbewusste an sich. Nachher wird er sich seiner eigenen Person bewusst, wird dadurch zum Selbst, zum Bewusstsein im Unbewussten. Er ist dann der androgyne Urmensch, spaltet sich, und geht mit der Frau in immer tiefere Schichten der Wesen hinunter, schafft nachher das Feuer und das Feuchte aus sich selber allein, und stellt dadurch die Verbindung mit den Göttern, den archetypischen Bildern her. So wird das grosse Geheimnis, das der Bewusstseinstätigkeit zu Grunde liegt, mythologisch dargestellt. Der Ātman ist der männliche göttliche Geist im Unbewussten, das Selbst, der Macher des Bewusstseins:

aus der vorbewussten Ganzheit wird durch die Zerstückelung hindurch die bewusst integrierte Einheit erreicht. – Der Ātman wird zur Welt, ist selber *die Welt*, auch in übertragenem 1.4.15. Sinne, als der Raum, das Lebensfeld, worin es sich positiv 1.4.16. leben lässt. Er ist auch die Welt aller Wesen: im Selbst ist der Mensch mit allen Wesen unpersönlich verbunden.

Diese *Bewusstwerdung* ist an mehreren Stellen belegt. Ein 1.5.11–13. Anfang von Bewusstsein entsteht und wird durch Lichtsymbole dargestellt. Aber dieses Ichbewusstsein ist bei den Indern nie über die Anfänge hinausgekommen. Darum heisst es, dass Indra, der Gottheldenarchetypus, keinen Nebenbuhler hat: Der Inder will den Schatten nicht sehen. – Wie der 2.4.11. Ozean der Vereinigungsort aller Gewässer ist, so ergibt sich eine Erfahrung der Dinge an gewissen Zentren des Erlebens. Nur in gewissen Momenten überschreiten die psychischen Inhalte die Bewusstseinsschwelle. Der Ātman wird nur wahrgenommen, wenn eine Konzentration darauf stattgefunden hat, sodass ein erschütterndes Selbsterlebnis auf einmal da ist. 2.4.12. – Der Ātman kommt aus den Wesen hervor: Das Unbewusste offenbart sich in den Wesen in ihrem entstehenden Bewusstsein.

So kann ein *Ātmanerlebnis* entstehen. Das Unbewusste hat 2.4.11. sich energetisch aufgeladen und bricht dann als Erlebnis 4.4.23. durch. Das Erlebnis des Selbst ist ein Erkenntnisprozess, der von jenem geheimnisvollen Zentrum selber angeregt wird. 2.4.7–9. Wenn man aber das Erlebnis mit dem Denken ganz bewusst zu machen versucht, so hört es auf.

Öfters wird der Ātman mit dem *Puruṣa* verbunden. Der 4.3.2–6. Puruṣa ist der gewöhnliche Mensch, aber zugleich ist er viel 1.4.1–3. mehr als dieser, denn er ist das Urwesen, und der Ātman selber. Der Puruṣa ist psychologisch der menschenförmige Aspekt des Selbst, ist Erscheinungsform des Selbst als menschliches Bewusstsein. Darum wird er dargestellt als die 4.2.2. Flamme im rechten Auge. Er symbolisiert eine plötzliche und intensive Offenbarung aus dem Unbewussten. Wer zum Ātman gelangen will, muss erst zum Puruṣa. Das wird aus- 2.5. führlich dargelegt im „Honig"-Kapitel, wo der Puruṣa die Vermittlung zwischen den einander gegenseitig geniessenden und einander notwendig brauchenden Wesen einerseits und dem Ātman anderseits darstellt, und zugleich der Ātman, das

Brahman, das Unsterbliche ist. – Wer aber den Puruṣa höher
3.9. wertet als den Ātman, der überwertet das Bewusstsein, und dem ergeht es schlecht. – Die Lebenshauche des Puruṣa sind
4.2.4. die sechts Himmelsrichtungen: er bildet ein Maṇḍala des Weltalls, stellt das Selbst dar. – Der Puruṣa-Ātman kann
4.3.9–14. gehen wohin er will. Während des Schlafes des Menschen erlebt er ein Wonneparadies. Das sind die Vorstellungsbilder des schöpferischen Denkens des Selbst.

In Kapitel III behandelten wir den Ātman gesondert als *Formverwirklichung*, weil diese Bedeutung weit von den andern entfernt zu sein schien. In der schroffsten Nuance einer richtig leiblichen Person ist das auch tatsächlich der Fall. Anderseits aber ist nicht nur an den in Kapitel III erwähnten Stellen, sondern auch an vielen andern von irgendeiner Erscheinungsform des Ātman die Rede, die eine Nuance zwischen dem nur leiblich und dem nur geistig vorgestellten Ātman vertritt, und den Begriff der Formverwirklichung als einen dem Ātman inhärenten annehmbar macht. – So verwirk-
1.4. licht der Ātman als Schöpfer sich in den Wesen, hat also die Materie wenigstens in Potenz in sich. Der Ātman erscheint in
1.5. Rede, Geist, Atem und den vielen diese amplifizierenden Tria-
2.5. den. Alle möglichen kosmischen Erscheinungen wie Erde, Wasser, Feuer, Sonne, Raum usw. und das ihnen Entsprechende im Menschen sind konkrete Erscheinungsformen, Verkörperungen des Selbst. Beim Ātman als dem inneren Lenker werden
3.7. all diese kosmischen Erscheinungen und das ihnen im Menschen Entsprechende sogar entschieden sein Leib genannt.
3.3.2. Der Ātman als schmaler Raum zwischen Himmel und Meer, wohinein der Wind die Gestorbenen legt, ist auch real gedacht. Öfters heisst es vom Ātman zwar: man sieht ihn nicht, nicht aber: er ist unsichtbar. – Dies alles macht es sehr wahrscheinlich, dass der Ātman immer als mit der Potenz des Materiellen versehen und in den Wesen als irgendwie feinmateriell vorhanden gedacht wird. Verwunderlich wäre dies nicht, denn nur so ist er auch in dieser Hinsicht allesumfassend, wenn er sowohl das Geistige als auch das Materielle in sich verbindet. – An den Stellen, wo zwischen dem geistigen und
4.2.3. dem leiblichen Ātman unterschieden wird, ist das kein
4.3.21. prinzipieller Unterschied, sondern der leibliche betont mehr
4.3.35. die Verbindung mit dem Körper oder den Unterschied zwi-

schen dem Leben im Körper und dem losgelösten nach dem Tode. – Übrigens findet diese Vorstellung des auch irgendwie materiellen Ātman eine auffallende, sehr wichtige Bestätigung in der psychologischen Erfahrung Jungs, dass Psyche und Materie Anteil aneinander haben, der Psyche Materielles anhaftet, die Materie eine Art Psyche besitzt.[1]

Öfters betonten wir, dass der Ātman alles umfasst, dass er zwar ausdrücklich als eigenschaftslos bezeichnet wird, dass aber, wo bestimmte Eigenschaften konstatiert werden, der Gegensatz dazu meistens auch da ist. Es gibt aber eine wich-
1.4.1. tige Ausnahme: das *Böse*. – Bei der Schöpfung werden am Anfang die Übel nicht erwähnt, trotzdem sind sie auf einmal da, denn der Schöpferātman verbrennt sie, erkennt also das
1.4.2. Böse nicht an. Er fürchtet sich, nimmt jenes Negative aber
1.5.12. nicht an. Indra hat keinen Gegenspieler, keinen Schatten. Das Böse wird verneint dadurch, dass es möglichst nicht erwähnt
3.5.1. wird. Der Ātman überwindet Hunger und Durst, Schmerz, Verwirrung, Alter, Tod, hat mit dem leidvollen Erdenleben
4.3.8. nichts gemein. Wenn der Puruṣa-Ātman sich zum konkreten Menschen verkörpert, verbindet er sich mit Übeln. Er hat das Böse also nicht in sich selber. Die Geburt im Menschen ist Unheil für ihn, der Tod Wonne. Dreimal wird nach einer wichtigen Auseinandersetzung über den Ātman am Schluss hinzuge-
3.4.2. fügt: Was verschieden davon, ist leidend. Hier wird also
3.5.1. schon ganz kurz angedeutet, dass das Erdenleben wesentlich
3.7.23. Leiden ist, das überwunden werden muss, was der Buddhismus viel ausführlicher betonen wird. Aber auch das Ideal
4.3.19, des wunsch- und traumlosen Zustandes, eines restlosen Ver-
21–34. sinkens im wonnevollen Ātman ist ein Ausdruck völliger Leugnung von Welt und Wirklichkeit, die in dieser Zeit anfängt, und im späteren Vedānta weiter durchgeführt ist. Diese Entwicklung bedeutet einen deutlichen Abstieg, verglichen mit dem positiveren lebenskräftigeren Ideal, das in den Upaniṣaden auch noch lebendig ist. –Dieses Leugnen oder Bestreiten der Schattenseite des Selbst ist ein in seiner ganzen Lebenshaltung sehr bedeutender Unterschied des Ātmanbegriffes dem Selbstbegriffe gegenüber, wie ihn Jung darstellt,

[1] Siehe auch: *Die Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge, Studien aus dem C. G. Jung-Institut*, IV, und *Aion*, p. 372–3.

der immer wieder die paradoxe Einheit von Licht und Schatten, Gut und Böse im Selbst betont.[1]

Der Inder realisierte den Schatten in sich also nicht genügend und deshalb blieb sein Ichbewusstsein ebenso unentwikkelt. Das zeigt sich auch in dem, was in Kapitel II als *individueller* Ātman besprochen wurde. Der Ātman im Menschen wird ziemlich oft erwähnt, aber er ist immer nur der eine, allumfassende Ātman, der sich speziell im Menschen offenbart. Von einer Entwicklung zu eigener Persönlichkeit und Individualität ist nie die Rede.

So schliesst sich der Kreis, und kehrt wieder zum Ausgangsgedanken zurück. Denn es handelt sich in diesen Texten um den einen Ātman und wesentlich um nichts anderes. Alles was in lebendiger, bildvoller Sprache an Symbolen, Darstellungen, Erklärungen gegeben wird, hat nur einen Zweck, das Eine zu verherrlichen und von seiner Alleinigkeit in Ergriffenheit zu zeugen.

[1] Z.B. *Aion*, p. 63 ff., 325–6, 380.

BṚHAD-ĀRAṆYAKA-UPANIṢAD

Ātmanstellen

Die Übersetzung ist die der Kāṇvarezension.
Wo die Mādhyandinarezension von der Kāṇva abweicht, ist die Mādhyandina in schrägem Druck hinzugefügt, die Kāṇva, wenn nötig, in Klammern gesetzt.
Notwendige Texterklärungen stehen auch in Klammern.

I. DER ALLESUMFASSENDE ĀTMAN

1.4.1. Der Ātman allein war dieses am Anfang, Puruṣa-artig. Er, sich umschauend, sah nichts andres als den Ātman. „Der bin ich", so sprach er am Anfang aus. Daher wurde er Ich, dem Namen nach. Weil er vór diesem allem alle Übel verbrannte, *2.* darum ist er Puruṣa.

2. Er fürchtete sich; darum fürchtet sich ein Einsamer. Jener *3.* überlegte zugleich: „Weil nichts andres als ich da ist, wovor fürchte ich mich wohl?" Daher eben verging seine Furcht, denn wovor würde er sich fürchten? Vor einem Zweiten ja entsteht Furcht.

3. Er erfreute sich eben nicht; darum erfreut sich ein Einsa- *4.* mer nicht. Er wünschte sich einen Zweiten. Er war ja so gross wie Frau und Mann, sich umarmend. Er liess eben diesen *5.* Ātman entzwei fallen; daraus entstanden Gatte wie auch Gattin. „Darum ist die eigene Person wie dieser halbe Brokken", so sagte Yājñavalkya. Darum wird dieser Raum von der Frau eben gefüllt. Er vereinigte sich mit ihr; daraus wurden die Menschen geboren.

4. Sie überlegte: „Wie vereinigt er sich wohl mit mir, nachdem *6.* er mich eben aus dem Ātman erzeugt hat? Wohlan, ich muss mich verstecken." Sie wurde eine Kuh, er ein Stier; so ver- *7.* einigte er sich mit ihr; daraus wurden die Rinder geboren. Sie *8.* wurde eine Stute, er ein Hengst, sie eine Eselin, er ein Esel; so vereinigte er sich mit ihr; daraus wurden die Einhufer geboren. Sie wurde eine Ziege, er ein Bock, sie ein Schaf, er ein *9.*

Widder; so vereinigte er sich mit ihr; daraus wurden die Ziegen und Schafe geboren. So erschuf er eben was hier irgendein Paar bildet, bis zu den Ameisen, alles.

5. Er wusste: „Ich bin gewiss die Schöpfung, denn ich erschuf *10.* dieses All.“ So wurde er zur Schöpfung. In dieser seiner Schöpfung ist, wer also weiss.

6. Dann rieb er: Aus dem Munde als Schoss wie auch aus den *11.* Händen erschuf er das Feuer. Darum sind diese beide unbehaart im Innern; denn der Schoss ist innen unbehaart. Darum, *12.* man sagt wohl: „Opfere diesem, opfere jenem,“ jedem einzelnen Gott: doch von diesem eben ist die Schöpfung, denn dieser ist alle Götter. Dann erschuf er alles was feucht ist, und *13.* dieses aus dem Samen; das nun ist der Soma. Daher ist dieses All eben Speise wie auch Speise-essend. Soma ist eben Speise, Feuer ist Speise-essend. Diese ist die höhere Schöpfung des *14.* Brahman. Weil er die Götter als Höhere erschuf, weil er dann, sterblich seiend, Unsterbliche erschuf, darum ist die höhere Schöpfung. In dieser seiner höheren Schöpfung ist, wer also weiss.

7. Dieses war damals ununterschieden; es wurde eben unter- *15.* schieden durch Name und Form.

Dieser ist hier eingedrungen bis in die Nagelspitzen, wie *16.* ein Messer hineingelegt ist in den Behälter oder der Alltragende (das Feuer) in den Behälter. Sie sehen ihn nicht, denn er zeigt sich nie ganz: Atmend eben wird er Atem, dem Namen *17.* nach, redend Rede, sehend Auge, hörend Ohr, denkend Geist; diese sind nur die Namen seiner Handlungen. Wer alsdann jeden einzelnen verehrt, der weiss es nicht. Denn nicht ganz wird dieser alsdann durch jeden einzelnen. Man soll eben *18.* „den Ātman“ verehren, denn in ihm werden diese alle Eines. Darum ist aufzuspüren im All, was dieser Ātman ist; denn durch diesen weiss er um dieses All. Wie er durch die Spur findet, so findet er Erwähnung und Ruhm, der also weiss.

8. Darum ist dieses Innerlichere, was dieser Ātman ist, teurer *19.* als ein Sohn, teurer als Habe, teurer als alles Andere. Wenn jemand von einem, der einen Andern als den Ātman teuer nennt, sagt: „Er wird das Teure verlieren,“ wird es wohl also geschehen. Den Ātman verehre man als teuer. Wer eben den Ātman als teuer verehrt, dessen Teures wird nicht vergehen.

9. Man sagt wohl: Weil die Menschen denken, durch das *20.*

Wissen von Brahman zum All zu werden, was wusste nun dieses Brahman, wodurch es dieses All wurde?

10. Das Brahman war ja dieses am Anfang; dieses wusste um den Ātman. „Ich bin Brahman": darum wurde er dieses All. Wer von den Göttern dieses inne ward, der eben wurde zu diesem; ebenso die Weisen; ebenso die Menschen. Dieses sehend, begriff darum der Weise Vāmadeva: „Ich war Manu und die Sonne." Darum, wer auch heute weiss: „Ich bin Brahman", der wird dieses All; auch die Götter vermögen nichts dagegen, denn er ist ihr Ātman. *21.* *22.*

15. Dieses ist Brahman, Kṣatra, Viś, Śūdra. Durch Agni eben war Brahman unter den Göttern, als der Brahmane unter den Menschen; durch den Kṣatriya der Kṣatriya; durch den Vaiśya der Vaiśya; durch den Śūdra der Śūdra. Darum wünscht man in Agni eben unter den Göttern seine Welt, im Brahmanen unter den Menschen; denn durch diese beiden Formen war Brahman. Wer dann von dieser Welt fortgeht, ohne die eigene Welt gesehen zu haben, dem dient sie, weil unerkannt, nicht, wie der nicht studierte Veda oder ein andres ungetanes Werk. Wenn er ja hier auch, nicht also wissend, ein grosses gutes Werk tut, entschwindet es ihm am Ende. Man soll eben den Ātman als die Welt verehren. Wer eben den Ātman als die Welt verehrt, dessen Werk entschwindet nicht; denn aus diesem Ātman eben erschafft er, was immer er wünscht. *27.* *28.*

16. Ferner ist dieser Ātman ja die Welt aller Wesen. Weil er darbringt, weil er opfert, ist er die Welt der Götter; weil er rezitiert, dazu die der Weisen; weil er den Ahnen spendet, weil er Nachkommenschaft wünscht, dazu die der Ahnen; weil er die Menschen bekleidet, weil er diesen Essen gibt, dazu die der Menschen; weil er dem Vieh Gras und Wasser verschafft, dazu die des Viehes; weil in seiner Wohnung die reissenden Tiere, die Vögel bis zu den Ameisen Unterhalt finden, dazu die Welt dieser. Wie er ja die Unversehrtheit seiner eigenen Welt wünscht, so wünschen dem also Wissenden alle Wesen Unversehrtheit. Dies ist erkannt und überlegt. *29.*

17. Der Ātman allein war dieses am Anfang, nur einer. Er wünschte: „Könnte ich eine Frau haben, könnte ich mich fortpflanzen, könnte ich Habe besitzen, könnte ich Werk tun." So gross ja ist der Wunsch. *30.*

Seine Ganzheit ist: Der Geist eben ist sein Ātman; die Rede seine Frau; der Atem seine Nachkommenschaft; das Auge seine menschliche Habe –, das Ohr seine göttliche –; der Ātman eben ist sein Werk, denn durch den Ātman tut er das Werk. *31.*

1.5.1. Als durch Geisteskraft und Hitze sieben Speisen der Vater (der Ātman) erzeugte,
war eine davon allen gemeinsam, zwei erteilte er den Göttern,
drei machte er für den Ātman, eine übergab er den Tieren.
Darauf gründet sich alles, was atmet und was nicht atmet.
Warum vergehen sie nicht, wiewohl sie immerfort gegessen werden?
Wer diese Unvergänglichkeit kennt, der isst Speise mit dem Munde.
Er geht auch zu den Göttern, er lebt von der Nahrung.
So die Strophen.

3. „Drei machte er für den Ātman": Geist, Rede und Atem, diese machte er für den Ātman. „Ich war anderswo mit dem Geiste, ich sah nicht; ich war anderswo mit dem Geiste, ich hörte nicht": denn mit dem Geiste eben sieht er, mit dem Geiste hört er. Wunsch, Entscheidung, Zweifel, Glaube, Unglaube, Entschlossenheit, Unentschlossenheit, Scham, Vorstellung, Furcht, dies alles ist eben Geist. Darum, selbst von hinten berührt, erkennt er mit dem Geiste. Was irgend ein Laut ist, das ist eben Rede; denn diese hat ein Ende erreicht, sie ist nicht. Aushauch, Einhauch, Durchhauch, Aufhauch, Gleichhauch, Hauch, dies alles ist eben Atem. Hierin erscheinend nun ist dieser Ātman: in Rede erscheinend, in Geist erscheinend, in Atem erscheinend. *8.* *9.* *10.*

4. Diese eben sind die drei Welten; die Rede eben ist diese Welt, der Geist die Luftraumwelt, der Atem jene Welt. *11.*

5. Diese eben sind die drei Vedas; die Rede eben ist der Ṛgveda, der Geist der Yajurveda, der Atem der Sāmaveda. *12.*

6. Diese eben sind Götter, Ahnen und Menschen; die Rede eben ist die Götter, der Geist die Ahnen, der Atem die Menschen. *13.*

7. Diese eben sind Vater, Mutter, Nachkommenschaft; der *14.*

Geist eben ist der Vater, die Rede die Mutter, der Atem die Nachkommenschaft.

8. Diese eben sind das Erkannte, das Erkennbare, das Unerkannte. Was irgendein Erkanntes ist, das ist eine Form der Rede. *15.*

9. Was irgendein Erkennbares ist, das ist eine Form des Geistes. *16.*

10. Was irgendein Unerkanntes ist, das ist eine Form des Atems. *17.*

11. Dieser Rede Leib eben ist die Erde, ihre Lichtform ist hier das Feuer. *18.*

12. Dieses Geistes Leib ist ferner der Himmel, seine Lichtform ist dort die Sonne. *19.*

Sie kamen zur Paarung; daraus ward der Atem geboren; der ist Indra, dieser ist ohne Nebenbuhler; ein Zweiter ist ja ein Nebenbuhler.

13. Dieses Atems Leib sind ferner die Wasser, seine Lichtform ist dort der Mond. *20.*

Diese sind alle eben gleich, sind alle unendlich. *21.*

14. Prajāpati ist dieses Jahr, sechzehnteilig. Die Nächte sind seine fünfzehn Teile, beständig eben ist sein sechzehnter Teil. Durch die Nächte wird er gefüllt wie auch vermindert. Während der Neumondsnacht mit diesem sechzehnten Teil in all dieses Atemtragende hineingegangen, wird er daraus morgens geboren. Darum schneide man während dieser Nacht den Atem eines Atemtragenden, sogar einer Eidechse, nicht ab, aus Ehrerbietung für eben diese Gottheit. *22.*

15. Das Jahr, der sechzehnteilige Prajāpati, das eben ist dieser also wissende Mensch. Die Habe sind seine fünfzehn Teile, der Ātman eben ist sein sechzehnter Teil. Durch die Habe wird er gefüllt wie auch vermindert. Darum ist diese Nabe, was dieser Ātman ist, der Radkranz die Habe. Darum, selbst wenn er völlig unterdrückt wird, sagt man von ihm, wenn er mit dem Ātman lebt: „er ist mit Verlust des Radkranzes hindurchgekommen". *23.*

17. Wenn der also Wissende aus dieser Welt fortgeht, dann geht er samt diesen Lebenshauchen ein in den Sohn. *26.*

Dann gehen in ihn diese göttlichen, unsterblichen Lebenshauche ein.

18. Aus der Erde und aus dem Feuer geht die göttliche Rede in ihn ein. *27.*

19. Aus dem Himmel und aus der Sonne geht der göttliche Geist in ihn ein. *28.*

20. Aus den Wassern und aus dem Monde geht der göttliche Atem in ihn ein. *29.*

Der also Wissende wird der Ātman aller Wesen; wie diese Gottheit, so ist er; wie alle Wesen diese Gottheit fördern, so fördern alle Wesen den also Wissenden.

21. So in bezug auf den Ātman. *32.*

22. Dann in bezug auf das Göttliche. *33.*

3.1.10. „Welche sind diese drei?" „Das Einladungslied, das Begleitlied und das Preislied als drittes." *So in bezug auf das Göttliche. Dann in bezug auf den Ātman.* „Welche sind sie, die in bezug auf den Ātman stehen?" „Der Aushauch eben ist das Eingangslied, der Einhauch das Begleitlied, der Durchhauch das Preislied." „Was gewinnt er durch sie?" („Die Erdenwelt eben gewinnt er durch das Eingangslied, die Luftraumwelt durch das Begleitlied, die Himmelswelt durch das Preislied.") „*Was hier irgendein Atemtragendes ist.*" Darauf hörte der Hotar Aśvala auf. *12.*

5.14.4. Die Wirklichkeit steht fest in der Kraft; die Kraft ist der Atem; darum steht sie fest im Atem. Darum sagt man: die Kraft ist gewaltiger als die Wirklichkeit. So nun steht die Gāyatrī fest in bezug auf den Ātman. Diese beschützt die Hausgenossen; die Hausgenossen sind die Lebenshauche; darum beschützt sie die Lebenshauche. Weil sie die Hausgenossen beschützt, darum ist sie Gāyatrī, dem Namen nach. *15.6.* *7.*

1.6.1. Dieses ist eine Triade: Name, Form, Werk. Von diesen Namen ist die Stimme ihr Spruch –; diese ist ihr Gesang –; diese ist ihr Gebet –.

2. Von den Formen ist dieses Auge ihr Spruch –; dieses ist ihr Gesang –; dieses ist ihr Gebet –.

3. Von den Werken ist dieser Ātman ihr Spruch –; dieser ist ihr Gesang –; dieser ist ihr Gebet –. Es, obwohl eine Triade, ist Eines, ist dieser Ātman; der Ātman, obwohl einer, ist diese Triade. Es ist das Unsterbliche, verhüllt von der Wirklichkeit;

der Atem ja ist das Unsterbliche, Name und Form sind die Wirklichkeit; von ihnen beiden ist der Atem verhüllt.

2.1.20. Wie die Spinne mittels des Fadens hinausgeht, wie aus dem Feuer winzige Funken hervorgehen, so eben gehen aus diesem Ātman hervor alle Lebenshauche, alle Welten, alle Götter, alle Wesen, *alle diese Ātmānas*. Seine Geheimlehre ist: „Wirklichkeit derWirklichkeit"; die Lebenshauche ja sind die Wirklichkeit, von ihnen ist er die Wirklichkeit." *23.*

2.4.1. „Maitreyi", sagte Yājñavalkya, „du, fortgehen werde ich von diesem Ort. Wohlan, ich will für dich ein Ende machen mit dieser Kātyāyanī."

2. Maitreyī sagte: „Wenn nun, Herr, diese ganze Erde, voll Habe von mir wäre, würde ich dadurch unsterblich sein?" „Nein", sagte Yājñavalkya, „wie das Leben der Reichen, so eben wäre dein Leben. Auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Habe."

3. Maitreyī sagte: „Was täte ich mit dem, wodurch ich nicht unsterblich wäre? Was der Herr weiss, das eben sage er mir."

4. Yājñavalkya sagte: „Du, uns teuer, sprichst Teures. Komm, setze dich, ich werde es dir verkünden; auf meine Erklärung aber sei aufmerksam." *„Der Herr spreche."*

5. Er sagte: „Du, nicht aus Liebe zum Gatten ist der Gatte teuer, sondern aus Liebe zum Ātman ist der Gatte teuer. Du, nicht aus Liebe zur Gattin ist die Gattin teuer, sondern aus Liebe zum Ātman ist die Gattin teuer. Du, nicht aus Liebe zu den Söhnen sind die Söhne teuer, sondern aus Liebe zum Ātman sind die Söhne teuer. Du, nicht aus Liebe zur Habe ist die Habe teuer, sondern aus Liebe zum Ātman ist die Habe teuer. Du, nicht aus Liebe zum Brahmanenstand ist der Brahmanenstand teuer, sondern aus Liebe zum Ātman ist der Brahmanenstand teuer. Du, nicht aus Liebe zum Kriegerstand is der Kriegerstand teuer, sondern aus Liebe zum Ātman ist der Kriegerstand teuer. Du, nicht aus Liebe zu den Welten sind die Welten teuer, sondern aus Liebe zum Ātman sind die

Welten teuer. Du, nicht aus Liebe zu den Göttern sind die Götter teuer, sondern aus Liebe zum Ātman sind die Götter teuer. Du, nicht aus Liebe zu den Wesen sind die Wesen teuer, sondern aus Liebe zum Ātman sind die Wesen teuer. Du, nicht aus Liebe zum All ist das All teuer, sondern aus Liebe zum Ātman ist das All teuer. Du, den Ātman ja soll man sehen, hören, überdenken, betrachten, Maitreyi. Du, durch des Ātman Sehen, Hören, Überdenken, Erkennen ja ist dieses All gekannt.

6. Der Brahmanenstand gibt (gab) den preis, der den Brahmanenstand anderswo als im Ātman weiss. Der Kriegerstand gibt den preis, der den Kriegerstand anderswo als im Ātman weiss. Die Welten geben den preis, der die Welten anderswo als im Ātman weiss. Die Götter geben den preis, der die Götter anderswo als im Ātman weiss. Die Wesen geben den preis, der die Wesen anderswo als im Ātman weiss. Das All gibt den preis, der das All anderswo als im Ātman weiss. Dieser Brahmanenstand, dieser Kriegerstand, diese Welten, diese Götter, diese Wesen, dieses All ist, was dieser Ātman ist.

7. Wie, wenn eine Trommel geschlagen wird, man die Töne aussen nicht greifen kann, aber durch das Greifen der Trommel oder des Trommelschlägers der Ton gegriffen ist;

8. wie, wenn eine Muschel geblasen wird, man die Töne aussen nicht greifen kann, aber durch das Greifen der Muschel oder des Muschelbläsers der Ton gegriffen ist; *9.*

9. wie, wenn eine Laute gespielt wird, man die Töne aussen nicht greifen kann, aber durch das Greifen der Laute oder des Lautenspielers der Ton gegriffen ist; *8.*

10. wie aus einem, mit feuchtem Holze angemachten Feuer einzeln Rauchwolken hervorgehen, so ja, du, ist aus diesem grossen Wesen ausgehaucht, was Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, Atharvāṅgirasas, Legenden, Sagen, Wissenschaften, Geheimlehren, epische Lieder, Lehrbücher, Deutungen und Erklärungen sind; aus diesem eben sind diese alle ausgehaucht.

11. Wie der Ozean der Vereinigungsort aller Gewässer ist, so ist die Haut der Vereinigungsort aller Berührungen, so ist die Nase der Vereinigungsort aller Gerüche, so ist die Zunge der Vereinigungsort allen Geschmacks, so ist das Auge der Vereinigungsort aller Formen, so ist das Ohr der Vereinigungsort aller Töne, so ist der Geist der Vereinigungsort aller Ent-

schlüsse, so ist das Herz der Vereinigungsort aller (Wissensformen) *Vedas*, so sind die Hände der Vereinigungsort aller Werke, *b*) so ist das Geschlechtsorgan der Vereinigungsort aller Lüste, *c*) so ist der After der Vereinigungsort aller Entleerungen, *a*) so sind die Füsse der Vereinigungsort aller Reisen, so ist die Stimme der Vereinigungsort aller (Vedas) *Wissensformen.*

12. Wie ein Salzklumpen, ins Wasser geworfen, sich eben im Wasser auflöst, so dass man ihn nicht mehr herausnehmen kann, wo aber man immer schöpft, es eben salzig ist, so ja, du, kommt dieses grosse unendliche, unbegrenzte Wesen, eben eine Erkenntnismenge, aus diesen Wesen hervor, und verschwindet nach ihnen. Wenn man gestorben ist, ist kein Bewusstsein mehr, du, so rede ich." So sagte Yājñavalkya.

13. Maitreyī sagte: „Damit eben hat der Herr mich verwirrt: „Wenn man gestorben ist, ist kein Bewusstsein mehr." Yājñavalkya sagte: „Du, nicht Verwirrung rede ich; du, genug *14.* ist dieses zur Erkenntnis.

14. Denn wo scheinbar eine Zweiheit ist, da riecht einer den *15.* andern, da sieht einer den andern, da hört einer den andern, da begrüsst einer den andern, da denkt einer an den andern, da erkennt einer den andern; wo aber in diesem alles Ātman ge- *16.* worden ist, womit würde er da wen riechen, womit würde er da wen sehen, womit würde er da wen hören, womit würde er da wen begrüssen, womit würde er da an wen denken, womit würde er da wen erkennen? Womit würde er den erkennen, durch den er dieses All erkennt, du, womit würde er den Erkenner erkennen?"

4.5.1. Yājñavalkya hatte zwei Gattinnen, Maitreyī und Kātyāyanī. Von ihnen hatte Maitreyī Brahmankenntnis, Kātyāyanī damals nur Weibereinsicht. Yājñavalkya wollte einen andern Lebenswandel beginnen.

2. „Maitreyi", sagte Yājñavalkya, „du, fortgehen werde ich von diesem Ort. Wohlan, ich will für dich ein Ende machen mit dieser Kātyāyanī."

3. Maitreyī sagte: „Wenn nun, Herr, diese ganze Erde, voll Habe von mir wäre, würde ich dadurch unsterblich sein oder nicht?" „Nein", sagte Yājñavalkya, „wie das Leben der

Reichen, so eben wäre dein Leben. Auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Habe."

4. Maitreyī sagte: „Was täte ich mit dem, wodurch ich nicht unsterblich wäre? Was der Herr weiss, das eben sage er mir."

5. Yājñavalkya sagte: „Uns immer teuer, verstärkte die Herrin das Teure. Wohlan dann, Herrin, dieses werde ich dir verkünden; auf meine Erklärung aber sei aufmerksam." „*Der Herr spreche*."

6. Er sagte: „Du, nicht aus Liebe zum Gatten ist der Gatte teuer, sondern aus Liebe zum Ātman ist der Gatte teuer. Du, nicht aus Liebe zur Gattin ist die Gattin teuer, sondern aus Liebe zum Ātman ist die Gattin teuer. Du, nicht aus Liebe zu den Söhnen sind die Söhne teuer, sondern aus Liebe zum Ātman sind die Söhne teuer. Du, nicht aus Liebe zur Habe ist die Habe teuer, sondern aus Liebe zum Ātman ist die Habe teuer. (Du, nicht aus Liebe zu den Tieren sind die Tiere teuer, sondern aus Liebe zum Ātman sind die Tiere teuer.) Du, nicht aus Liebe zum Brahmanenstand ist der Brahmanenstand teuer, sondern aus Liebe zum Ātman ist der Brahmanenstand teuer. Du, nicht aus Liebe zum Kriegerstand ist der Kriegerstand teuer, sondern aus Liebe zum Ātman ist der Kriegerstand teuer. Du, nicht aus Liebe zu den Welten sind die Welten teuer, sondern aus Liebe zum Ātman sind die Welten teuer. Du, nicht aus Liebe zu den Göttern sind die Götter teuer, sondern aus Liebe zum Ātman sind die Götter teuer. Du, nicht aus Liebe zu den Vedas sind die Vedas teuer, sondern aus Liebe zum Ātman sind die Vedas teuer. *Du, nicht aus Liebe zu den Opfern sind die Opfer teuer, sondern aus Liebe zum Ātman sind die Opfer teuer*. Du, nicht aus Liebe zu den Wesen sind die Wesen teuer, sondern aus Liebe zum Ātman sind die Wesen teuer. Du, nicht aus Liebe zum All ist das All teuer, sondern aus Liebe zum Ātman ist das All teuer. Den Ātman ja soll man sehen, hören, überdenken, betrachten, Maitreyi. Du, wenn der Ātman freilich gesehen, gehört, überdacht, erkannt ist, ist dieses All gekannt.

7. Der Brahmanenstand gibt (gab) den preis, der den Brahmanenstand anderswo als im Ātman weiss. Der Kriegerstand gibt den preis, der den Kriegerstand anderswo als im Ātman weiss. Die Welten geben den preis, der die Welten anderswo als im Ātman weiss. Die Götter geben den preis, der die Götter an-

derswo als im Ātman weiss. Die Vedas geben den preis, der die Vedas anderswo als im Ātman weiss. *Die Opfer geben den preis, der die Opfer anderswo als im Ātman weiss.* Die Wesen geben den preis, der die Wesen anderswo als im Ātman weiss. Das All gibt den preis, der das All anderswo als im Ātman weiss. Dieser Brahmanenstand, dieser Kriegerstand, diese Welten, diese Götter, diese Vedas, *diese Opfer*, diese Wesen, dieses All ist, was dieser Ātman ist.

8. Wie, wenn eine Trommel geschlagen wird, man die Töne aussen nicht greifen kann, aber durch das Greifen der Trommel oder des Trommelschlägers der Ton gegriffen ist;

9. wie, wenn eine Muschel geblasen wird, man die Töne aussen *10.* nicht greifen kann, aber durch das Greifen der Muschel oder oder des Muschelbläsers der Ton gegriffen ist;

10. wie, wenn eine Laute gespielt wird, man die Töne aussen *9.* nicht greifen kann, aber durch das Greifen der Laute oder des Lautenspielers der Ton gegriffen ist;

11. wie aus einem, mit feuchtem Holze angemachten Feuer einzeln Rauchwölker hervorgehen, so ja, du, ist aus diesem grossen Wesen ausgehaucht, was Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, Atharvāṅgirasas, Legenden, Sagen, Wissenschaften, Geheimlehren, epische Lieder, Lehrbücher, Deutungen, Erklärungen, Geopfertes, Gespendetes, Speise, Trank, diese Welt wie auch die jenseitige Welt wie auch alle Wesen sind; aus diesem eben sind diese alle ausgehaucht.

12. Wie der Ozean der Vereinigungsort aller Gewässer ist, so ist die Haut der Vereinigungsort aller Berührungen, so ist die Nase der Vereinigungsort aller Gerüche, so ist die Zunge der Vereinigungsort allen Geschmacks, so ist das Auge der Vereinigungsort aller Formen, so ist das Ohr der Vereinigungsort aller Töne, so ist der Geist der Vereinigungsort aller Entschlüsse, so ist das Herz der Vereinigungsort aller (Wissensformen) *Vedas*, so sind die Hände der Vereinigungsort aller Werke, *b*) so ist das Geschlechtsorgan der Vereinigungsort aller Lüste, *c*) so ist der After der Vereinigungsort aller Entleerungen, *a*) so sind die Füsse der Vereinigungsort aller Reisen, so ist die Stimme der Vereinigungsort aller (Vedas) *Wissensformen.*

13. Wie eine Salzmasse ohne Inneres und Äusseres, also ganz Geschmackmasse ist, so ja, du, kommt (dieser Ātman, der ohne Inneres und Äusseres) *dieses grosse unendliche unbegrenz-*

te Wesen, eben ganz Erkenntnismenge (ist), aus diesen Wesen hervor, und verschwindet nach ihnen. Wenn man gestorben ist, ist kein Bewusstsein mehr, du, so rede ich." So sagte Yājñavalkya.

14. Maitreyī sagte: „Da eben hat der Herr mich einen Verwirrungszustand erreichen lassen; ich ja begreife (diesen nicht.) *dieses nicht*: „*Wenn man gestorben ist, ist kein Bewusstsein mehr.*" Er sagte: „Du, nicht Verwirrung rede ich; du, unvergänglich ja ist dieser Ātman, von unzerstörbarer Art. *Eine Verbindung von Teilchen aber besitzt er.* *15.*

15. Denn wo scheinbar eine Zweiheit ist, da sieht einer den andern, da riecht einer den andern, da schmeckt einer den andern, da begrüsst einer den andern, da hört einer den andern, da denkt einer an den andern, da berührt einer den andern, da erkennt einer den andern[1]; wo aber in diesem alles Ātman geworden ist, womit würde er da wen sehen, womit würde er da wen riechen, womit würde er da wen schmecken, womit würde er da wen begrüssen, womit würde er da wen hören, womit würde er da an wen denken, womit würde er da wen berühren, womit würde er da wen erkennen? Womit würde er den erkennen, durch den er dieses All erkennt? (Dieser Ātman ist nicht so, nicht so, er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen, unzerbrechlich, denn er wird nicht zerbrochen, nicht anhänglich, denn er hängt nicht an, er ist ungebunden, er schwankt nicht, er wird nicht beschädigt.) Du, womit würde er den Erkenner erkennen? Die Lehre ist dir mitgeteilt, Maitreyi. Du, so freilich ist die Unsterblichkeit." Als Yājñavalkya dies gesagt hatte, zog er hinweg. *24.* *25.*

2.5.1. Diese Erde ist aller Wesen Honig; dieser Erde sind alle Wesen Honig. Dieser in dieser Erde leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser in bezug auf den Ātman als Körper leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All.

2. Diese Wasser sind aller Wesen Honig; dieser Wasser sind alle Wesen Honig. Dieser in diesen Wassern leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser in bezug auf den Ātman als

[1] Mādhyandina: *Wo scheinbar anderes ist, da sieht einer anderes, usw.*

Samen leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All.

3. Dieses Feuer ist aller Wesen Honig; dieses Feuers sind alle Wesen Honig. Dieser in diesem Feuer leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser in bezug auf den Ātman als Stimme leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All.

4. Dieser Wind ist aller Wesen Honig; dieses Windes sind alle Wesen Honig. Dieser in diesem Winde leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser in bezug auf den Ātman als Atem leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All. *5.*

5. Diese Sonne ist aller Wesen Honig; dieser Sonne sind alle Wesen Honig. Dieser in dieser Sonne leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser in bezug auf den Ātman als Auge leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All. *6.*

6. Diese Himmelsgegenden sind aller Wesen Honig; dieser Himmelsgegenden sind alle Wesen Honig. Dieser in diesen Himmelsgegenden leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser in bezug auf den Ātman als Ohr, als Widerhall leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All. *8.*

7. Dieser Mond ist aller Wesen Honig; dieses Mondes sind alle Wesen Honig. Dieser in diesem Monde leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser in bezug auf den Ātman als Geist leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All.

8. Dieser Blitz ist aller Wesen Honig; dieses Blitzes sind alle Wesen Honig. Dieser in diesem Blitze leuchtende unsterbliche Puruṣa, wie auch dieser in bezug auf den Ātman als Licht leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All. *9.*

9. Dieser Donner ist aller Wesen Honig; dieses Donners sind alle Wesen Honig. Dieser in diesem Donner leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser in bezug auf den Ātman als Laut, als Ton leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All. *10.*

10. Dieser Raum (Ākāśa) ist aller Wesen Honig; dieses Raumes *4.*

sind alle Wesen Honig. Dieser in diesem Raume leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser in bezug auf den Ātman als Raum im Herzen leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All.

11. Dieses Recht ist aller Wesen Honig; dieses Rechtes sind alle Wesen Honig. Dieser in diesem Rechte leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser in bezug auf den Ātman als Recht leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All.

12. Diese Wirklichkeit ist aller Wesen Honig; dieser Wirklichkeit sind alle Wesen Honig. Dieser in dieser Wirklichkeit leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser in bezug auf den Ātman als Wirklichkeit leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All.

13. Diese Menschenart ist aller Wesen Honig; dieser Menschenart sind alle Wesen Honig. Dieser in dieser Menschenart leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser in bezug auf den Ātman als Menschenart leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All.

14. Dieser Ātman ist aller Wesen Honig; dieses Ātman sind alle Wesen Honig. Dieser in diesem Ātman leuchtende unsterbliche Puruṣa wie auch dieser als Ātman leuchtende unsterbliche Puruṣa, dieser eben ist dieser Ātman, dieses Unsterbliche, dieses Brahman, dieses All.

15. Dieser Ātman ja ist aller Wesen Herrscher, aller Wesen König; darum, wie in der Nabe wie auch in der Radfelge alle Radspeichen eingefügt sind, so eben sind in diesem Ātman alle Wesen, alle Götter, alle Welten, alle Lebenshauche, alle diese Ātmānas eingefügt.

16. Von diesem Honig sprach Dadhyañc, Atharvan's Sohn zu den Aśvins. Diesen schauend sagte der Weise:

> Die gewaltige Wundertat, euch beiden, Helden, zum Gewinne,
> mache ich offenbar, wie der Donner den Regen:
> dass Dadhyañc, Atharvan's Sohn, den Honig euch,
> mit einem Pferdekopfe auf, verkündigte.

17. Von diesem Honig sprach Dadhyañc, Atharvan's Sohn zu den Aśvins. Diesen schauend sagte der Weise:

Dem Dadhyañc, Atharvan's Sohn, o Aśvins,
setztet ihr einen Pferdekopf auf;
der Heilige verkündigte euch den Honig
von Tvaṣṭṛ, der euch, Wundertätigen, in der Achselgrube ist.

18. Von diesem Honig sprach Dadhyañc, Atharvan's Sohn zu den Aśvins. Diesen schauend sagte der Weise:

Zweifüssige Burgen machte er, vierfüssige Burgen machte er;
in die Burgen, ein Vogel geworden, in die Burgen ging der Puruṣa ein.

Dieser Puruṣa ist in allen Burgen der in-der-Burg Liegende. Nichts ist durch ihn nicht erfüllt, nichts ist durch ihn nicht verhüllt.

19. Von diesem Honig sprach Dadhyañc, Atharvan's Sohn, zu den Aśvins. Diesen schauend sagte der Weise:

Von einer jeden Form ist er Bild geworden;
so ist seine Form zu schauen.
Durch Zauberwunder wandert Indra, vielförmig,
denn angespannt sind seine zehnhundert Rosse.

Dieser ist die Rosse, dieser ist zehntausend, Vieles und Endloses. Es ist Brahman ohne Vorher, ohne Nachher, ohne Inneres, ohne Äusseres; dieser Ātman ist das Brahman, der Alldurchdringende. So ist die Lehre.

3.3.1. Da befragte ihn Bhujyu Lāhyāyani. „Yājñavalkya", sagte er, „bei den Madras wanderten wir als fahrende Schüler herum. Wir kamen zu der Wohnung des Patañcala Kāpya. Er hatte eine Tochter, besessen von einem Gandharva. Ihn fragten wir: „Wer bist du?" Er sprach: „Sudhanvan Āṅgirasa." Als wir ihn nach den Grenzen der Welten fragten, sprachen wir zu ihm: „Was wurde aus den Pārikṣitas?" Was wurde aus den Pārikṣitas, frage ich dich, Yājñavalkya; was wurde aus den Pārikṣitas?"

2. Er sagte: „Jener sagte: Sie gingen dorthin, wohin die Rossopferopferer gehen.“ „Wohin gehen wohl die Rossopferopferer?“ „Zweiunddreissig Tagereisen des Götterwagens ist diese Welt; diese umgibt ringsum die Erde zweimal soweit; diese Erde umgibt das Meer ringsum zweimal soweit; dazwischen ist ein Raum, so gross wie die Schneide eines Messers oder wie der Flügel einer Fliege. Sie übergab Indra, ein Raubvogel geworden, dem Winde; der Wind, sie in den Ātman legend, ging dorthin, wo die Rossopferopferer waren. So etwa ja pries jener den Wind. Darum ist der Wind eben die Sonderung, der Wind die Vereinigung. Das wiederholte Sterben wendet er ab, der also weiss.“ Darauf hörte Bhujyu Lāhyāyani auf.

3.4.1. Da befragte ihn Uṣasta Cākrāyaṇa. „Yājñavalkya“, sagte er, *3.5.1* „das Brahman, das anschaubar, den Augen nicht fern ist, den Ātman, der allem innerlich ist, erkläre mir den.“ „Dieser ist dein Ātman, allem innerlich.“ „Welcher, Yājñavalkya, ist allem innerlich?“ „Der durch Aushauch aushaucht, der ist dein Ātman, allem innerlich; der durch Einhauch einhaucht, der ist dein Ātman, allem innerlich; der durch Durchhauch durchhaucht, der ist dein Ātman, allem innerlich; der durch Aufhauch aufhaucht, der ist dein Ātman, allem innerlich; (dieser ist dein Ātman, allem innerlich.) *der durch Gleichhauch gleichhaucht, der ist dein Ātman, allem innerlich.*

2. Uṣasta Cākrāyaṇa sagte: „Wie wenn man sagt: „jenes ist ein Rind, jenes ein Pferd,“ so ist dieses bezeichnet; das Brahman eben, das anschaubar, den Augen nicht fern ist, den Ātman, der allem innerlich ist, erkläre mir den.“ „Dieser ist dein Ātman, allem innerlich.“ „Welcher, Yājñavalkya, ist allem innerlich?“ „Nicht des Sehens Seher kannst du sehen, nicht des Hörens Hörer hören, nicht des Denkens Denker denken, nicht des Erkennens Erkenner erkennen; dieser ist dein Ātman, allem innerlich; was verschieden davon ist leidend.“ Darauf hörte Uṣasta Cākrāyaṇa auf.

3.5.1. Da befragte ihn Kahola Kauṣitakeya. „Yājñavalkya“, *3.4.1.* sagte er, „das Brahman eben, das anschaubar, nicht den Augen fern ist, den Ātman, der allem innerlich ist, erkläre mir den.“ „Dieser ist dein Ātman, allem innerlich.“ „Welcher, Yājñaval-

kya, ist allem innerlich?" „Wer Hunger und Durst, Schmerz, Verwirrung, Alter, Tod überwindet. Diesen Ātman erkannt habend, sich vom Verlangen nach Söhnen, vom Verlangen nach Habe, vom Verlangen nach Welten abgewendet habend, betreiben Brahmanen dann den Bettelgang.

3.7.1. Da befragte ihn Uddālaka Āruṇi. „Yājñavalkya", sagte er, „wir weilten bei den Madras in der Wohnung des Patañcala Kāpya, das Opfer studierend. Er hatte eine Gattin, besessen von einem Gandharva. Ihn fragten wir: „Wer bist du?" Er sprach: „Kabandha Ātharvaṇa." Er sprach zu Patañcala Kāpya und den Opferschülern: „Kennst du wohl, Kāpya, den Faden, wodurch diese Welt wie auch die jenseitige Welt wie auch alle Wesen verknüpft sind?" Patañcala Kāpya sprach: „Ich kenne ihn nicht, Herr." Er sprach zu Patañcala Kāpya und den Opferschülern: „Kennst du wohl, Kāpya, den inneren Lenker, der diese Welt wie auch die jenseitige Welt wie auch alle Wesen innerlich lenkt?" Patañcala Kāpya sprach: „Ich kenne ihn nicht, Herr." Er sprach zu Patañcala Kāpya und den Opferschülern: „Kāpya, wer ja den Faden kennt und den inneren Lenker, der ist Brahmankundig, der weltenkundig, der götterkundig, der Vedakundig, *der opferkundig*, der wesenkundig, der Ātmankundig, der allkundig." Zu ihnen sprach er. Darum kenne ich. Wenn du, Yājñavalkya, ohne den Faden und den inneren Lenker zu kennen, die Brahmanenkühe heraustreibst, wird dein Kopf abfallen." „Gautama, ich kenne ja den Faden und den inneren Lenker." „Ein jeder kann so sprechen: ich kenne; wie du kennst, so sprich." *2.* *3.* *4.* *5.*

2. Er sagte: „Der Wind ja, Gautama, ist der Faden; durch den Wind ja, Gautama, als Faden sind diese Welt wie auch die jenseitige Welt wie auch alle Wesen verknüpft. Darum ja, Gautama, sagt man von einem gestorbenen Menschen: „seine Glieder fielen auseinander." Denn durch den Wind, Gautama, als Faden, sind sie verknüpft." „So ist dies, Yājñavalkya; verkünde den inneren Lenker." *6.*

3. „Der, in der Erde verweilend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. *7.*

4. Der, in den Wassern verweilend, von den Wassern verschieden ist, den die Wasser nicht kennen, dessen Leib die Wasser sind, der die Wasser innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. *8.*

5. Der, in dem Feuer verweilend, von dem Feuer verschieden ist, den das Feuer nicht kennt, dessen Leib das Feuer ist, der das Feuer innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. *9.*

(6. Der, in dem Luftraum verweilend, von dem Luftraum verschieden ist, den der Luftraum nicht kennt, dessen Leib der Luftraum ist, der den Luftraum innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche.)

7. Der, in dem Winde verweilend, von dem Winde verschieden ist, den der Wind nicht kennt, dessen Leib der Wind ist, der den Wind innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. *11.*

(8. Der, in dem Himmel verweilend, von dem Himmel verschieden ist, den der Himmel nicht kennt, dessen Leib der Himmel ist, der den Himmel innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche.)

9. Der, in der Sonne verweilend, von der Sonne verschieden ist, den die Sonne nicht kennt, dessen Leib die Sonne ist, der die Sonne innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. *12.*

10. Der, in den Himmelsgegenden verweilend, von den Himmelsgegenden verschieden ist, den die Himmelsgegenden nicht kennen, dessen Leib die Himmelsgegenden sind, der die Himmelsgegenden innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. *14.*

11. Der, in Mond und Sternen verweilend, von Mond und Sternen verschieden ist, den Mond und Sterne nicht kennen, dessen Leib Mond und Sterne sind, der Mond und Sterne innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. *13.*

12. Der, in dem Raume (Ākāśa) verweilend, von dem Raume verschieden ist, den der Raum nicht kennt, dessen Leib der Raum ist, der den Raum innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. *10.*

13. Der, in der Finsternis verweilend, von der Finsternis verschieden ist, den die Finsternis nicht kennt, dessen Leib die *28.*

Finsternis ist, der die Finsternis innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche.

14. Der im dem Lichte verweilend, von dem Lichte verschieden ist, den das Licht nicht kennt, dessen Leib das Licht ist, der das Licht innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. *27.*

Der, in dem Blitze verweilend, von dem Blitze verschieden ist, den der Blitz nicht kennt, dessen Leib der Blitz ist, der den Blitz innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. *15.*

Der, in dem Donner verweilend, von dem Donner verschieden ist, den der Donner nicht kennt, dessen Leib der Donner ist, der den Donner innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. So in bezug auf das Göttliche. Dann in bezug auf die Welten. *16.*

Der, in allen Welten verweilend, von allen Welten verschieden ist, den alle Welten nicht kennen, dessen Leib alle Welten sind, der alle Welten innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. So in bezug auf die Welten. Dann in bezug auf die Vedas. *17.*

Der, in allen Vedas verweilend, von allen Vedas verschieden ist, den alle Vedas nicht kennen, dessen Leib alle Vedas sind, der alle Vedas innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. So in bezug auf die Vedas. Dann in bezug auf die Opfer. *18.*

Der, in allen Opfern verweilend, von allen Opfern verschieden ist, den alle Opfer nicht kennen, dessen Leib alle Opfer sind, der alle Opfer innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. So in bezug auf die Opfer. Dann in bezug auf die Wesen. *19.*

15. Der, in allen Wesen verweilend, von allen Wesen verschieden ist, den alle Wesen nicht kennen, dessen Leib alle Wesen sind, der alle Wesen innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. So in bezug auf die Wesen. Dann in bezug auf den Ātman. *20.*

16. Der, in dem Atem verweilend, von dem Atem verschieden ist, den der Atem nicht kennt, dessen Leib der Atem ist, der den Atem innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche. *21.*

17. Der, in der Stimme verweilend, von der Stimme verschieden *22.*

ist, den die Stimme nicht kennt, dessen Leib die Stimme ist, der die Stimme innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche.

18. Der, in dem Auge verweilend, von dem Auge verschieden *23.* ist, den das Auge nicht kennt, dessen Leib das Auge ist, der das Auge innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche.

19. Der, in dem Ohre verweilend, von dem Ohre verschieden *24.* ist, den das Ohr nicht kennt, dessen Leib das Ohr ist, der das Ohr innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche.

20. Der, in dem Geiste verweilend, von dem Geiste verschieden *25.* ist, den der Geist nicht kennt, dessen Leib der Geist ist, der den Geist innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche.

21. Der, in der Haut verweilend, von der Haut verschieden ist, *26.* den die Haut nicht kennt, dessen Leib die Haut ist, der die Haut innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche.

(22. Der, in der Erkenntnis verweilend, von der Erkenntnis verschieden ist, den die Erkenntnis nicht kennt, dessen Leib die Erkenntnis ist, der die Erkenntnis innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche.)

23. Der, in dem Samen verweilend, von dem Samen verschieden ist, den der Samen nicht kennt, dessen Leib der Samen ist, der *29.* den Samen innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche,

Der, in dem Ātman verweilend, von dem Ātman verschieden *30.* *ist, den der Ātman nicht kennt, dessen Leib der Ātman ist, der den Ātman innerlich lenkt, er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche*, der ungesehene Seher, der ungehörte Hörer, *31.* der ungedachte Denker, der unerkannte Erkenner; kein anderer Seher ist als er, kein anderer Hörer ist als er, kein anderer Denker ist als er, kein anderer Erkenner ist als er. Er ist dein Ātman, der innere Lenker, der unsterbliche; was verschieden davon, ist leidend.“ Darauf hörte Uddālaka Āruṇi auf.

3.9.10. „Wessen Sitz eben die Erde, wessen Welt das (Feuer) *Auge*, wessen Licht der Geist ist, wer ja den Puruṣa kennt, jedes Ātman Ziel, der wäre ein Wissender, Yājñavalkya." „Ich kenne ja den Puruṣa, den du jedes Ātman Ziel nennst. Wer dieser Puruṣa als Körper ist, der ist er. Sage doch, Śākalya, wer ist seine Gottheit?" „Die (Unsterblichkeit) *Frauen*", sagte er. *11.*

11. "Wessen Sitz eben der Wunsch, wessen Welt das (Herz) *Auge*, wessen Licht der Geist ist, wer ja den Puruṣa kennt, jedes Ātman Ziel, der wäre ein Wissender, Yājñavalkya." "Ich kenne ja den Puruṣa, den du jedes Ātman Ziel nennst. Wer (dieser) *jener* Puruṣa (als Wunsch) *im Monde* ist, der ist er. Sage doch, Śākalya, wer ist seine Gottheit?" „(Die Frauen) *Der Geist*", sagte er. *14.*

12. „Wessen Sitz eben die Formen, wessen Welt das Auge, wessen Licht der Geist ist, wer ja den Puruṣa kennt, jedes Ātman Ziel, der wäre ein Wissender, Yājñavalkya." „Ich kenne ja den Puruṣa, den du jedes Ātman Ziel nennst. Wer jener Puruṣa in der Sonne ist, der ist er. Sage doch, Śākalya, wer ist seine Gottheit?" „(Die Wirklichkeit) *Das Auge*", sagte er.

13. „Wessen Sitz eben der Raum, wessen Welt das (Ohr) *Auge*, wessen Licht der Geist ist, wer ja den Puruṣa kennt, jedes Ātman Ziel, der wäre ein Wissender, Yājñavalkya." „Ich kenne ja den Puruṣa, den du jedes Ātman Ziel nennst. Wer dieser Puruṣa (als Ohr, als Widerhall) *im Winde* ist, der ist er. Sage doch, Śākalya, wer ist seine Gottheit?" „(Die Himmelsgegenden) *Der Atem*", sagte er.

14. „Wessen Sitz eben die Finsternis, wessen Welt das (Herz) *Auge*, wessen Licht der Geist ist, wer ja den Puruṣa kennt, jedes Ātman Ziel, der wäre ein Wissender, Yājñavalkya." „Ich kenne ja den Puruṣa, den du jedes Ātman Ziel nennst. Wer dieser Puruṣa als Schatten ist, der ist er. Sage doch, Śākalya, wer ist seine Gottheit?" „Der Tod", sagte er. *16.*

15. „Wessen Sitz eben (die Formen) *das Licht*, wessen Welt das Auge, wessen Licht der Geist ist, wer ja den Puruṣa kennt, jedes Ātman Ziel, der wäre ein Wissender, Yājñavalkya." „Ich kenne ja den Puruṣa, den du jedes Ātman Ziel nennst. Wer dieser Puruṣa im (Spiegel) *Feuer* ist, der ist er. Sage doch, Śākalya, wer ist seine Gottheit?" „(Das Leben) *Die Stimme*", sagte er.

16. *17.* „Wessen Sitz eben die Wasser, wessen Welt das (Herz) *Auge*, wessen Licht der Geist ist, wer ja den Puruṣa kennt, jedes Ātman Ziel, der wäre ein Wissender, Yājñavalkya." „Ich kenne ja den Puruṣa, den du jedes Ātman Ziel nennst. Wer dieser Puruṣa in den Wassern ist, der ist er. Sage doch, Śākalya, wer ist seine Gottheit?" „Varuṇa", sagte er.

17. *18.* „Wessen Sitz eben der Samen, wessen Welt das (Herz) *Auge*, wessen Licht der Geist ist, wer ja den Puruṣa kennt, jedes Ātman Ziel, der wäre ein Wissender, Yājñavalkya." „Ich kenne ja den Puruṣa, den du jedes Ātman Ziel nennst. Wer dieser Puruṣa als Sohn ist, der ist er. Sage doch, Śākalya, wer ist seine Gottheit?" „Prajāpati", sagte er.

18. *19.* „Śākalya," sagte Yājñavalkya, „machten diese Brahmanen dich etwa zum Kohlenlöscher?"

26. *27.* „Worauf wohl beruhst du wie auch der Ātman?" „Auf dem dem Aushauche." „Worauf beruht wohl der Aushauch?" „Auf dem Einhauche." „Worauf beruht wohl der Einhauch?" „Auf dem Durchhauche." „Worauf beruht wohl der Durchhauch?" „Auf dem Aufhauche." „Worauf beruht wohl der Aufhauch?" „Auf dem Gleichhauche."

28. „Dieser Ātman ist nicht so, nicht so, ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen, unzerbrechlich, denn er wird nicht zerbrochen, nicht anhänglich, denn er hängt nicht an, er ist ungebunden, er schwankt nicht, er wird nicht beschädigt.

Diese sind die acht Sitze, die acht Welten, die acht Götter, die acht Puruṣas. Der aber, diese Puruṣas herausschiebend und zurückschiebend überstieg, nach diesem Puruṣa der Geheimlehren frage ich. Wenn du mir diesen nicht erklären wirst, wird dein Kopf abfallen." Diesen aber begriff Śākalya nicht. Sein Kopf fiel ab. Auch raubten Diebe seine Knochen, sie für etwas anderes haltend.

4.2.1. Janaka Vaideha, vom Grassitze herbeischleichend, sagte: „Verehrung sei dir, Yājñavalkya, belehre mich." Er sagte: „Wie man ja, König, eine grosse Reise antretend, einen Wagen oder ein Schiff mitnimmt, so eben ist dein Ātman gesammelt durch diese Geheimlehren. Also die Menge leitend, wohlhabend, den Veda und die Geheimlehren kennend, wohin wirst

du, von hier befreit werdend, gehen?" „Nicht weiss ich das, Herr, wohin ich gehen werde." „Da werde ich dir das sagen, wohin du gehen wirst." „Der Herr spreche."

2. „Indha (entflammend) ja dem Namen nach ist, was dieser Puruṣa im rechten Auge ist; ihn, der Indha ist, bezeichnet man eben verborgen als Indra, denn die Götter lieben wohl das Verborgene und hassen das Augenfällige.

3. Diese Puruṣaform dann im linken Auge ist seine Gemahlin Virāj (Herrscherin). Der Ort des Lobgesanges beider ist dieser Raum innen im Herzen; die Speise beider ist diese Blutmasse im Herzen; die Bedeckung beider ist dieses Geflechtartige innen im Herzen; der gangbare Weg beider ist diese Ader, die vom Herzen aufwärts aufgeht. *4.* Wie ein Haar, tausendfach gespalten, so sind diese seine Adern, Hitās dem Namen nach, innen im Herzen feststehend; durch sie fliesst dieses Fliessende. Darum hat dieser gleichsam eine feinere Nahrung als der leibliche Ātman.

4. *5.* (Seine) *Dieses Puruṣa's* Lebenshauche vorn sind die östliche Himmelsgegend, die Lebenshauche rechts die südliche Himmelsgegend, die Lebenshauche hinten die westliche Himmelsgegend, die Lebenshauche links die nördliche Himmelsgegend, die Lebenshauche aufwärts die Himmelsgegend aufwärts, die Lebenshauche abwärts die Himmelsgegend abwärts, alle Lebenshauche alle Himmelsgegenden. *6.* Dieser Ātman ist nicht so, nicht so, ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen, unzerbrechlich, denn er wird nicht zerbrochen, nicht anhänglich, denn er hängt nicht an, er ist ungebunden, er schwankt nicht, er wird nicht beschädigt. Frieden ja, Janaka, hast du erreicht", so sagte Yājñavalkya. Janaka Vaideha sagte: „Der Frieden komme zu dir, Yājñavalkya, der du uns, Herr, Frieden mitteilst. Verehrung sei dir. Da hast du die Videhas, da hast du mich."

4.3.1. Zu Janaka Vaideha kam Yājñavalkya. Er dachte: ich werde nicht sprechen. Einmal aber, als Janaka Vaideha und Yājñavalkya das Agnihotram besprachen, gestattete Yājñavalkya ihm einen Wunsch; er wählte, eine Frage nach Wunsch stellen zu dürfen; die gestattete er ihm. So befragte der König ihn jetzt zuerst:

2. „Yājñavalkya, welches Licht hat dieser Puruṣa?“ „Die Sonne als Licht, König,“ sagte er. „Mit der Sonne eben als Licht sitzt er, geht er umher, tut er Werk, kehrt er zurück.“ „So ist es, Yājñavalkya.“

3. „Wenn die Sonne untergegangen ist, Yājñavalkya, welches Licht hat dann dieser Puruṣa?“ „Der Mond wird sein Licht. Mit dem Monde eben als Licht sitzt er, geht er umher, tut er Werk, kehrt er zurück.“ „So ist es, Yājñavalkya.“

4. „Wenn die Sonne untergegangen ist, Yājñavalkya, wenn der Mond untergegangen ist, welches Licht hat dann dieser Puruṣa?“ „Das Feuer wird sein Licht. Mit dem Feuer eben als Licht sitzt er, geht er umher, tut er Werk, kehrt er zurück.“ „So ist es, Yājñavalkya.“

5. „Wenn die Sonne untergegangen ist, Yajñavalkya, wenn der Mond untergegangen ist, wenn das Feuer verloschen ist, welches Licht hat dann dieser Puruṣa?“ „Die Stimme wird sein Licht. Mit der Stimme eben als Licht sitzt er, geht er umher, tut er Werk, kehrt er zurück. Darum ja, König, auch wo die eigene Hand nicht unterschieden wird, wo aber eine Stimme ertönt, dorthin geht er.“ „So ist es, Yājñavalkya.“

6. „Wenn die Sonne untergegangen ist, Yājñavalkya, wenn der Mond untergegangen ist, wenn das Feuer verloschen ist, wenn die Stimme verstummt ist, welches Licht hat dann dieser Puruṣa?“ „Der Ātman wird sein Licht. Mit dem Ātman eben als Licht sitzt er, geht er umher, tut er Werk, kehrt er zurück.“

7. „Welcher Ātman?“ „Der dieser, aus Erkenntnis bestehende, in den Lebenshauchen im Herzen innerlich leuchtende Puruṣa ist. Er, gleich bleibend, durchwandert beide Welten; er denkt gleichsam, er vibriert gleichsam; denn im *kenntnisvollen* Schlafe übersteigt er diese Welt und die Formen des Todes.

8. Er, dieser Puruṣa verbindet sich, wenn er geboren wird, einen Leib bekommt, mit Übeln; wenn er hinausgeht, stirbt, lässt er die Übel zurück.

9. Er, dieser Puruṣa, hat zwei Zustände, den Zustand in dieser und den in der jenseitigen Welt, und den dritten Übergangszustand des Schlafes. In diesem Übergangszustande verweilend, sieht er diese beiden Zustände, den Zustand in dieser wie auch den in der jenseitigen Welt. Wenn der Gang im Zustande *10.* der jenseitigen Welt geschieht, so sieht er, also gehend, beide, Übel und Wonnen. Wenn er einschläft, sammelt er das

Material dieser alles enthaltenden Welt, zerschlägt es selber, schafft es selber, und in eignem Glanze, eignem Lichte schläft er ein; dort wird dieser Puruṣa selber Licht.

10. Dort sind nicht Wagen, nicht Gespanne, nicht Wege; da erschafft er Wagen, Gespanne, Wege. Dort sind nicht Wonnen, Freuden, Lüste; da erschafft er Wonnen, Freuden, Lüste. Dort sind nicht Teiche, Lotusteiche, Flüsse; da erschafft er Teiche, Lotusteiche, Flüsse. Denn er ist der Schöpfer. *11.*

11. Darüber sind diese Verse: *12.*

Durch Schlaf das Leibliche überwältigend,
beschaut er schlaflos die Schlafenden;
Licht herausnehmend geht er wieder zum Ort,
der goldene Puruṣa, der einzige Schwan.

12. Mit dem Atem hütend das untere Nest, *13.*
geht der Unsterbliche aus dem Neste;
er, der Unsterbliche, wandelt wohin er wünscht,
der goldene Puruṣa, der einzige Schwan.

13. Im Schlafzustande hoch und niedrig wandelnd, *14.*
macht der Gott sich viele Formen,
lachend etwa mit Frauen sich freuend,
doch auch Schrecken sehend.

14. Seinen Lustgarten sieht man, *15.*
ihn sieht gar keiner.

„Man erwecke ihn nicht plötzlich", so sagt man. Schwer ist er zu heilen, den dieser nicht zurückfindet. Freilich sagt man auch: „Die Stätte des Wachens ist dies für ihn; denn was er wachend sieht, das sieht er eben auch schlafend. Dort wird dieser Puruṣa selber Licht." „Ich gebe dem Herrn tausend (Rinder). Sprich noch weiter zur Erlösung." *16.*

(15. „Nachdem dieser sich in solch herrlicher Ruhe erfreut und bewegt hat, und das Gute wie auch das Böse gesehen hat, eilt er nach Art und Ursprung zurück zum Schlafe. Was immer er dort sah, das folgt ihm nicht; denn dieser Puruṣa ist nicht anhänglich." „So ist es, Yājñavalkya. Ich gebe dem Herrn tausend. Sprich doch noch weiter zur Erlösung.")

16. „Nachdem dieser sich im Schlafe erfreut und bewegt hat, und das Gute wie auch das Böse gesehen hat, eilt er nach Art und Ursprung zurück zum Zustande des Wachens. Was immer er dort sah, das folgt ihm nicht; denn dieser Puruṣa ist nicht *17.*

anhänglich." „So ist es, Yājñavalkya. Ich gebe dem Herrn tausend. Sprich doch noch weiter zur Erlösung."

(17. „Nachdem dieser sich im Zustande des Wachens erfreut und bewegt hat, und das Gute wie auch das Böse gesehen hat, eilt er nach Art und Ursprung zurück zum Zustande des Schlafes.)

18. Und wie ein grosser Fisch an beiden Ufern entlang gleitet, dem nahen wie auch dem ferneren, so eben gleitet dieser Puruṣa diesen beiden Zuständen entlang, dem Zustande des Schlafes wie auch dem des Wachens.

19. Und wie ein Falke oder ein Adler, im Raum umhergeflogen, ermüdet die Flügel zusammenschliesst und sich zum Niederhocken anschickt, so eben eilt dieser Puruṣa diesem Zustande zu, wo er schlafend gar keinen Wunsch wünscht, gar keinen Traum sieht.

20. Nun hat er Adern, Hitās genannt; wie ein Haar, tausendfach gespalten, von solcher Feinheit sind sie, gefüllt mit weiss, blau, braun, gelb, rot. Wenn man ihn da scheinbar tötet, scheinbar überwältigt, ein Elefant ihn scheinbar zerreisst, er scheinbar in eine Grube fällt, glaubt er durch seine Unwissenheit dem Schrecken dort, den er sonst wachend sieht. Wenn er da, gleichsam ein Gott, gleichsam ein König, glaubt: „ich bin (ganz dieses) *dieses Ganze*", ist das seine höchste Welt. *Aber wo er schlafend gar keinen Wunsch wünscht, gar keinen* *21.*[1] *Traum sieht*,

21. Dies ist die Form, wo er frei von Verlangen, das Unheil *22.*[1] verscheucht, er ohne Furcht ist. Und wie er, von einer teuren *21.*[2] Frau umarmt, nichts von aussen mehr weiss, nichts von innen, so eben weiss dieser (Puruṣa) *leibliche Ātman*, vom geistigen Ātman umarmt, nichts von aussen mehr, nichts von innen. Dies ist die Form, wo er den Wunsch erlangte, der Ātman *21.*[1] sein Wunsch ist, er ohne Wunsch ist, schmerzlos.

22. Hier wird Vater Nichtvater, Mutter Nichtmutter, Welten *22.*[2] Nichtwelten, Götter Nichtgötter, Vedas Nichtvedas, *Opfer Nichtopfer*, hier wird Dieb Nichtdieb, Embryotöter Nichtembryotöter, Cāṇḍāla Nichtcāṇḍāla, Paulkasa Nichtpaulkasa (verachtete Stände), Bettelmönch Nichtbettelmönch, Asket Nichtasket, Ungefolgtheit durch Gutes Ungefolgtheit durch Böses; denn dann hat er alle Schmerzen des Herzens überwunden.

23. Obwohl er da nicht sieht, sehend ja sieht er da nicht; denn Verlust des Sehens des Sehers gibt es nicht, wegen dessen Unvergänglichkeit; aber das zweite ist nicht da, anders als er, verschieden, das er sehen könnte.

24. Obwohl er da nicht riecht, riechend ja riecht er da nicht; denn Verlust des Riechens des Riechers gibt es nicht, wegen dessen Unvergänglichkeit; aber das zweite ist nicht da, anders als er, verschieden, das er riechen könnte.

25. Obwohl er da nicht schmeckt, schmeckend ja schmeckt er da nicht; denn Verlust des Schmeckens des Schmeckers gibt es nicht, wegen dessen Unvergänglichkeit; aber das zweite ist nicht da, anders als er, verschieden, das er schmecken könnte.

26. Obwohl er da nicht redet, redend ja redet er da nicht; denn Verlust des Redens des Redenden gibt es nicht, wegen dessen Unvergänglichkeit; aber das zweite ist nicht da, anders als er, verschieden, das er reden könnte.

27. Obwohl er da nicht hört, hörend ja hört er da nicht; denn Verlust des Hörens des Hörers gibt es nicht, wegen dessen Unvergänglichkeit; aber das zweite ist nicht da, anders als er, verschieden, das er hören könnte.

28. Obwohl er da nicht denkt, denkend ja denkt er da nicht; denn Verlust des Denkens des Denkers gibt es nicht, wegen dessen Unvergänglichkeit; aber das zweite ist nicht da, anders als er, verschieden, an das er denken könnte.

29. Obwohl er da nicht berührt, berührend ja berührt er da nicht; denn Verlust des Berührens des Berührers gibt es nicht, wegen dessen Unvergänglichkeit; aber das zweite ist nicht da, anders als er, verschieden, das er berühren könnte.

30. Obwohl er da nicht erkennt, erkennend ja erkennt er da nicht; denn Verlust des Erkennens des Erkenners gibt es nicht, wegen dessen Unvergänglichkeit; aber das zweite ist nicht da, anders als er, verschieden, das er erkennen könnte.

(31. Wo scheinbar ein andres ist, da könnte einer andres sehen, einer andres riechen, einer andres schmecken, einer andres reden, einer andres hören, einer an andres denken, einer andres berühren, einer andres erkennen.)

32. Wogend, ein einzigartiger Seher, zweitlos wird er, dies ist die Brahmanwelt, König", so belehrte ihn Yājñavalkya, „dies ist sein höchster Weg, dies ist seine höchste Fülle, dies ist seine *31.*

höchste Welt, dies ist seine höchste Wonne. Von einem Teilchen dieser Wonne leben die andern Wesen.

33. Wer von den Menschen glücklich und reich ist, Herrscher über andere, mit allen menschlichen Genüssen begabt, der erlebt die höchste Wonne der Menschen. Doch hundert Wonnen der Menschen sind eine Wonne der Väter, die die Welt gewannen. Doch hundert Wonnen der Väter die die Welt gewannen sind eine Wonne in der Gandharvawelt *und von dem, der gelehrt, truglos und wunschlos ist*. Doch hundert Wonnen in der Gandharvawelt sind eine Wonne der Götter durch Werk, die durch Werk Gottheit erlangen. Doch hundert Wonnen der Götter durch Werk sind eine Wonne der Götter von Geburt und von dem, der gelehrt, truglos und wunschlos ist. Doch hundert Wonnen der Götter von Geburt *sind eine Wonne in der Götterwelt und von dem, der gelehrt, truglos und wunschlos ist. Doch hundert Wonnen in der Götterwelt* sind eine Wonne in der Prajāpatiwelt und von dem, der gelehrt, truglos und wunschlos ist. Doch hundert Wonnen in der Prajāpatiwelt sind eine Wonne in der Brahmanwelt und von dem, der gelehrt, truglos und wunschlos ist. (Dies eben ist die höchste Wonne,) dies die Brahmanwelt, König", so sagte Yājñavalkya. „*Dies ist das Unsterbliche.*" „Ich gebe dem Herrn tausend. Sprich doch noch weiter zur Erlösung." Hier fürchtete Yājñavalkya: der weise König vertrieb mich aus allen Stellungen. *32.* *33.* *34.* *38.* *35.* *36.* *37.* *39.* *41.*

34. „Nachdem dieser sich in (diesem Zustande des Schlafes) *dieser herrlichen Ruhe* erfreut und bewegt hat, und das Gute wie auch das Böse gesehen hat, eilt er nach Art und Ursprung zurück zum Zustande des Wachens. *Was immer er dort sah, das folgt ihm nicht*; *denn dieser Puruṣa ist nicht anhänglich.*" „*So ist es, Yājñavalkya. Ich gebe dem Herrn tausend. Sprich doch noch weiter zur Erlösung.*" *40.*

35. Wie nun ein schwer beladener Wagen knarrend geht, so eben geht dieser leibliche Ātman, vom geistigen Ātman bestiegen, knarrend (, wenn er nach oben aushaucht). *42.*

36. Wenn dieser in Schwäche verfällt durch Alter, oder durch Krankheit zu Schwäche verfällt, dann, wie eine Mangofrucht oder eine Feige oder eine Beere den Stiel loslässt, so eben eilt dieser (Puruṣa) *leibliche Ātman*, die Glieder hier loslassend, nach Art und Ursprung zurück zum Hauche. *41.*

37. Und wie einem kommenden Könige die Grossen, Polizei- *43.*

leute, die Wagenlenker und Gemeindevorsteher mit Speisen, Getränken, Herbergen dienen: „da kommt er, da kommt er heran", so dienen alle Wesen dem also Wissenden: „da kommt das Brahman, da kommt es heran."

38. Und wie zu einem fortgehenwollenden Könige die Grossen, Polizeileute, die Wagenlenker und Gemeindevorsteher zusammenkommen, so eben kommen alle Lebenshauche zusammen bei (diesem Ātman zur Zeit des Endes) *dem also Wissenden*, wenn er nach oben aushaucht. *44.*

4.4.1. Wenn dieser *leibliche* Ātman, in Schwäche verfallen, gleichsam in Besinnungsverlust gerät, dann kommen diese Lebenshauche zusammen bei ihm. Er, diese Energie-elemente zusammenfassend, geht ein in das Herz. Wenn dieser Puruṣa im Auge sich nach auswärts abwendet, dann kennt er keine Formen mehr. *2.*

2. „Er wird eins, er sieht nicht", so sagt man; „er wird eins, er riecht nicht", so sagt man; „er wird eins, er schmeckt nicht", so sagt man; „er wird eins, er redet nicht", so sagt man; „er wird eins, er hört nicht", so sagt man; „er wird eins, er denkt nicht", so sagt man; „er wird eins, er berührt nicht", so sagt man; „er wird eins, er erkennt nicht", so sagt man. Die Spitze seines Herzens leuchtet. Durch diese leuchtende geht dieser Ātman hinaus, aus dem Auge oder aus dem Schädel oder aus andern Körperstellen. Nachdem er hinausgeht, geht der Atem hinaus, nachdem der Atem nach ihm hinausgeht, gehen alle Lebenshauche hinaus. (Er wird erkenntnisvoll, er geht in das Erkenntnivsolle ein.) *Er geht in das Verständnis ein. Er wird kundig, erkenntnisvoll.* Wissen und Werk fassen ihn zusammen an und die frühere Einsicht. *3.*

3. Und wie eine Raupe, zum Ende des Halmes gekommen, (einen andern Gang gehend,) sich selber (ātman) zusammenzieht, so eben zieht dieser (Ātman) *Puruṣa*, diesen Leib vertreibend, die Unwissenheit fortschickend, (einen andern Gang Gang gehend) sich selber zusammen. *4.*

4. Und wie ein Künstler, eines Schmuckes Material gebrauchend, eine andere, neuere, schönere Form verfertigt, so eben schafft dieser (Ātman) *Puruṣa*, diesen Leib vertreibend, die Unwissenheit fortschickend, eine andere, neuere, schönere Form, die der Väter oder der Gandharvas oder der Götter oder des Prajāpati oder des Brahman *oder der Menschen* oder anderer Wesen. *5.*

5. Dieser Ātman ist ja Brahman, erscheinend in Erkenntnis, in Geist, *in Stimme*, in Atem, in Auge, in Ohr, in Erde, in Wasser, in Wind, in Raum, in Licht, in Nichtlicht, in Wunsch, in Nichtwunsch, in Zorn, in Nichtzorn, *in Freude*, *in Nichtfreude*, in Recht, in Nichtrecht, in allem. *6.*

6. So nun der Wünschende. Jetzt der Nichtwünschende. Wer ohne Wunsch ist, frei von Wünschen, erlangten Wunsches, den Ātman wünschend, seine Lebenshauche gehen nicht hinaus. *Da eben werden sie zusammen hinabgeführt*. Brahman eben seiend, geht er in Brahman ein. *8.*

7. Dieser *knochenlose*, körperlose, (unsterbliche Atem) *verständige Ātman* dann ist Brahman, (Licht) *die Welt*. *10.*

8. Darüber sind diese Strophen: *11.*

12. Wenn den Ātman erkennt *16.*
ein Puruṣa: „dieser bin ich“,
was suchend, was wünschend
würde er (sich über den Leib betrüben) *dem Leibe nachfolgen*?

13. Von wem der Ātman gewusst, wahrgenommen ist, *17.*
eingetreten in diese dichte Zusammenkittung,
der ist allwirkend, denn er ist der Macher des Alls,
die Welt ist sein, und er ist die Welt.

15. Wenn er diesen Ātman wahrnimmt *18.*
geradeaus als Gott,
herrschend über Vergangenheit und Zukunft,
dann (fürchtet) *zweifelt* er nicht.

17. Auf dem die fünferlei Geschlechter *19.*
und der Raum beruhen,
den eben halte ich für den Ātman,
ich, wissend, für das Brahman, ich, unsterblich, für das Unsterbliche.

20. (Als einfach) *Mit dem Geiste* soll man schauen *22.*
dieses feststehende Unvergängliche;
leidenschaftslos, hinausgehend übern Raum, *23.*
ungeboren ist der Ātman, gross, feststehend.

22. Dieser grosse, ungeborene Ātman ja ist (der erkenntnisvolle unter den Lebenshauchen. Was der Raum innen im Herzen ist, darin liegt) der Gebieter des Alls, der Herr des Alls, der Herrscher des Alls. Er wird nicht mehr durch gutes Werk und nicht geringer durch schlechtes. Dieser ist der *24.*

Allgebieter, dieser der Herrscher der Wesen, dieser der Hüter der Wesen; dieser ist der auseinanderhaltende Damm, zur Trennung dieser Welten.

So wünschten die Wissenden früher nicht Nachkommenschaft: „Was sollen wir mit Nachkommenschaft tun, wir die diesen Ātman, diese Welt haben?“ *26.*

Dieser Ātman ist nicht so, nicht so, ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen, unzerbrechlich, denn er wird nicht zerbrochen, nicht anhänglich, denn er hängt nicht an, er ist ungebunden, er schwankt nicht, er wird nicht beschädigt. *27.*

23. Der also Wissende, daher mild, gezähmt, ruhig, geduldig, gesammelt geworden, sieht eben im Ātman den Ātman, sieht (alles als Ātman.) *jeden als ihn. Jeder wird sein Ātman; jedes Ātman wird er.* *28.*

24. Dieser grosse, ungeborene Ātman ja ist Speise-essend, Geber des Guten. *Wer so diesen grossen, ungeborenen Ātman, Speise-essend, Geber des Guten kennt, findet Gutes.* *29.*

25. Dieser grosse, ungeborene Ātman ja ist nichtalternd, unvergänglich, unsterblich, furchtlos, Brahman. Furchtlos ja ist das Brahman. *30.*

II. DER INDIVIDUELLE ĀTMAN

3.2.13. „Yājñavalkya,“ so sagte er, „wenn dieses gestorbenen Menschen (Puruṣa) Stimme in das Feuer eingeht, Atem in den Wind, Auge in die Sonne, Geist in den Mond, Ohr in die Himmelsgegenden, Leib in die Erde, Ātman in den Raum (Ākāśa), Haare in die Pflanzen, Haupthaare in die Bäume, Blut und Samen in die Wasser hineingelegt werden, wo ist dann dieser Mensch (Puruṣa)?“ „Nimm, Teurer, Ārtabhāga, meine Hand; wir beide werden dies wissen; dies ist nicht für uns beide unter Menschen.“ Sie beide gingen hinaus und berieten sich; was sie besprachen, das besprachen sie als Werk; was sie priesen, das priesen sie als Werk; gut ja wird man durch gutes Werk, böse durch böses. Darauf hörte Jāratkārava Ārtabhāga auf. *14.*

3.9.4. „Welche sind die Rudras?“ „Diese zehn Lebenshauche im Puruṣa, und der Ātman ist der elfte. Wenn sie aus diesem sterblichen Leibe hinausgehen, dann machen sie weinen; darum, dass sie weinen machen, darum sind sie Rudras.“ 5.

III. DER ĀTMAN ALS FORMVERWIRKLICHUNG

1.1.1. Die Morgenröte ja ist des opferfertigen Rosses Haupt, die Sonne sein Auge, der Wind sein Atem, das allgegenwärtige Feuer sein Rachen, das Jahr sein Ātman.

1.2.1. Nicht war hier irgendetwas am Anfang. Durch den Tod war dieses verhüllt, durch den Hunger; denn der Hunger ist der Tod. Da formte er den Gedanken: möge ich ātmanhaft sein. Er bewegte sich preisend. Aus ihm, preisend, wurden die Wasser geboren: „Preisend ja wurde mir Wasser.“ Das ist das Wesen des Strahles. Wasser fällt ihm zu, der so dieses Wesen des Strahles weiss.

2. Der Strahl ist ja die Wasser. Das, was der Wasser Rahm war, wurde fest; das wurde die Erde. Auf ihr mühte er sich ab. Aus ihm, abgemüht, erhitzt, kam Feuer, der Saft des Lichtes, hervor.

3. Er entfaltete den Ātman in drei Teile, die Sonne als Drittel, den Wind als Drittel. Dieser Atem war in drei Teile verteilt. Sein Haupt war die östliche Gegend, seine Vorderschenkel Südost und Nordost; ferner sein Schwanz die westliche Gegend, seine Hinterschenkel Nordwest und Südwest; seine beiden Seiten die südliche und die nördliche Gegend; sein Rücken der Himmel; sein Bauch die Luft; seine Brust diese (Erde). Dieser ist feststehend in den Wassern. Wohin er auch geht, da steht der also Wissende fest.

4. Er wünschte: Möge ein zweiter Ātman aus mir geboren werden. Durch den Geist vereinigte sich mit der Rede zur Paarung der Hunger, der Tod. Das was der Samen war, das wurde das Jahr. Nicht war vordem das Jahr. Er trug es soviel Zeit, als ein Jahr ist. Nach soviel Zeit erschuf er es. Gegen das Geborene sperrte er den Rachen auf. Es machte „bhāṇ“; das eben wurde die Rede.

5. Er überlegte: Wenn ich diesem nachstellen werde, werde ich wenig Speise bereiten. Er erschuf mit dieser Rede, diesem Ātman dieses All, was hier auch ist: Lieder, Sprüche, Gesänge, Metra, Opfer, Menschen, Tiere. Was immer er erschuf, das immer fing er an zu essen: „alles ja isst er." Das ist das Wesen der Aditi, der Unendlichkeit. Esser dieses Alls wird, das All wird die Speise von ihm, der so dieses Wesen der Aditi, der Unendlichkeit weiss.

6. Er wünschte: Möge ich mit einem grössern Opfer mehr opfern. Er mühte sich ab, er erhitzte Hitze; aus ihm, abgemüht, erhitzt gingen Würde und Energie hinaus. Die Lebenshauche sind Würde und Energie. Als seine Lebenshauche hinausgingen, fing der Körper an anzuschwellen. In seinem Körper eben war der Geist.

7. Er wünschte: Möge dieser (Körper) mir opferfertig sein, möge ich durch diesen ātmanhaft sein. Daher wurde er ein Ross. „Weil er anschwoll, darum wurde er opferfertig." Das ist das Wesen des Rossopfers. Dieser weiss das Rossopfer, der es also weiss. Das Ross nicht einsperrend, nahm er es wahr. *8.* Nach einem Jahre opferte er es dem Ātman; die Tiere wies er den Gottheiten zu. Darum opfert man das für alle Götter Besprengte dem Prajāpati. Dieses Rossopfer ja ist dieser, der erhitzt; das Jahr ist sein Ātman. Dieses Feuer ist der Strahl; diese Welten sind seine Ātmānas. Diese beide sind der Strahl und das Rossopfer. Aber sie sind eben eine Gottheit, eben der Tod. Das wiederholte Sterben wendet er ab, nicht erreicht ihn der Tod, der Tod ist sein Ātman, *die ganze Lebensdauer erreicht er*, einer dieser Gottheiten ist er, *der also weiss.*

2.1.13. Gārgya sagte: „Wer dieser Puruṣa im Ātman (Leibe) ist, diesen eben verehre ich als das Brahman." Ajātaśatru sagte: „Sprich nicht über diesen; als ātmanhaft ja verehre ich diesen. Wer diesen so verehrt, wird hier ātmanhaft, ātmanhaft wird seine Nachkommenschaft." Gārgya war stille.

2.3.3. So in bezug auf das Göttliche. *5.*

4. Dann in bezug auf den Ātman. Was anders als der Atem ist *6.* wie auch (anders als) der Raum (Ākāśa) innen im Ātman, ist geronnen; dieses ist sterblich, stehend, seiend.

5. Der Atem ferner wie auch der Raum innen im Ātman ist nicht geronnen; dieses ist unsterblich, gehend, jenseitig. *8.*

5.6.1. Dieser Puruṣa – ist innen im Herzen, wie ein Reiskorn oder ein Gerstenkorn. *So ist dieser Puruṣa innen im Ātman.* *5.8.1.*

6.4.1. Dieser Wesen Saft ist ja die Erde, der Erde die Wasser, der Wasser die Pflanzen, der Pflanzen die Blumen, der Blumen die Früchte, der Früchte der Mensch (Puruṣa), des Menschen der Samen.

2. Prajāpati überlegte: Wohlan, ich will ihm eine Unterlage bereiten. Er erschuf die Frau. Sie erschaffen habend näherte er sich ihr unten. Darum nähere man sich der Frau unten. Diesen Somapressstein vorne streckte er vom Ātman (Leibe) hervor. Mit ihm goss er für sie aus.

6. Wenn er da den Ātman (Leib) im Wasser sieht, spreche er dazu: Mir sei Licht, Kraft, Würde, Habe, Werkverdienst.

26. (Dann gibt er ihm einen Namen: „Der Veda bist du." Dieses wird sein geheimer Name.) *Dann berührt er ihn: „Werde ein Fels, werde eine Axt, werde festes Gold. Der Ātman bist du, Sohn dem Namen nach. Lebe hundert Herbste.*"

IV. ĀTMAN ALS PRONOMEN

1.3.2. Ihnen sang die Stimme. Den Genuss, der in der Stimme ist, den ersang sie den Göttern; was sie Treffliches redet, das sich selber (ātmane). Sie (die Dämonen) wussten: Durch diesen Singpriester werden sie uns überwinden. Sie eilten auf ihn zu und trafen ihn mit Unheil. *3.*

3. was er Treffliches riecht, das sich selber (ātmane). *4.*

4. was es Treffliches sieht, das sich selber (ātmane). *5.*

5. was es Treffliches hört, das sich selber (ātmane). *6.*

6. was er Treffliches beabsichtigt, das sich selber (ātmane). *7.*

7. Ihnen sang dieser Atem. Sie wussten: Durch diesen Singpriester werden sie uns überwinden. Sie eilten auf ihn zu und wollten ihn mit Unheil treffen. Wie ein Erdkloss, auf einen Stein stossend, zerstiebt, so eben, allerwärts zerstiebend, ver- *8.*

schwanden sie. Daher gediehen die Götter, die Dämonen vergingen. Er gedeiht durch sich selber (ātmanā), dessen hassender Gegner vergeht, der also weiss.

17. Dann ersang er sich selber (ātmane) Nahrung; denn jede Speise, die gegessen wird, wird durch ihn gegessen; auf ihr beruht er hier. *18.*

18. Die Götter sprachen: „Dies alles, so vieles, was Speise ist, das ersangst du dir selber (ātmane); teile uns von dieser Speise mit.“ „Geht ihr dann in mich ein.“ „So sei es.“ In ihn gingen sie ringsum hinein. Darum sättigen die (Organe) sich durch die Speise, die man durch ihn isst. *19.*

28. In den andern Lobgesängen, die da sind, ersinge er sich selber (ātmane) Nahrung; darum wähle er in ihnen eine Wahl, jenen Wunsch, den er wünscht. Dieser also wissende Singpriester ersingt sich selber (ātmane) oder dem Opferer jenen Wunsch, den er wünscht. *33.*

INDEX

Abstraktum 65, 115, 117, 119
Adam 87
Ader 85-86
Adler 96
Agni 15, 18, 19, 21, 80, 87
Ahnen 29, 38
Akhilānanda 8, 34
Alchemie 13, 19, 22, 32, 46, 52
All, das 47, 62
Amplifikation 10, 27, 28, 41
Anaximandros 27
Androgynie 16, 131
Angelus Silesius 67
Anima 17, 77
Animus 54, 55, 75, 77
Anthropos 61, 87
Archetypen 3, 10, 11, 12, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 29, 33, 34, 42, 44, 51, 55, 61, 63, 80, 85, 90, 117, 126, 127, 131
Astralleib 91
Astrologie 10, 37
Aśvins 58, 69
Atem 24, 26-35, 38, 40, 42, 116, 123
Atharvaveda 76, 79
Atmung 9, 73
Auge 85
Augustinus, A. 36

Bernardus, Sanct 22
Bewusstsein 7, 8, 9, 11, 14, 15, 31, 32, 33, 41, 50, 52, 53, 55, 70, 74, 81, 82, 87, 91, 97, 103, 115, 117, 126, 128, 130, 131
Bewusstwerdung 15, 19, 21, 32, 60, 76, 117, 132
Beziehung 23, 45ff., 62, 73, 74, 109, 129
Bibel 17
Böhme, J. 37
Böhtlingk, O. 20, 23, 24, 68, 95, 114, 120, 121
Böse, das 15, 97, 113, 134
Bozzano, E. 91
Brahman 11, 17, 19, 20, 21, 43, 62, 66, 69, 72, 79, 101, 102, 119, 121, 133
Brahmane 21, 70
Buddha 5, 37
Buddhismus 37, 42, 75, 103, 128, 129, 134
Burg 69

Caland, W. 40, 73
Chāndogya-Upaniṣad 3, 28, 36, 51, 53, 70, 73, 83, 86, 93, 94, 103, 105-107, 120
Christus 4, 32, 37, 54, 61, 90, 117

Damm 103
Demiurg 16, 17, 25, 131
Denken 3, 5, 10, 11, 20, 27, 48, 62, 66, 74, 83, 90, 92, 103, 129; historisches — 4
Deussen, P. 20, 21, 23, 24, 46, 49, 68, 73, 98, 102, 106, 107, 114, 132
Dionysos 15, 18
Dreiheit 27, 28, 38, 41, 118
Dschuang-Dsï 71

Eckehart 67
Einheit 10, 15, 35, 118
Einsammeln 18
Elemente 64, 79
Emanation 44, 49
Emotion 3, 11, 23, 87, 103, 129
Empfindung 4, 66, 75, 93, 116
Enantiodromie 21
Endlosigkeit 5
energetisch 32, 50, 116, 132
Energie 21, 50, 51, 56, 57, 116, 117
Erde 31, 38, 57ff., 70, 78
Erkannte, das 31
Erkennbare, das 31
Erkennen 74, 97, 129
Erkenntnis 2, 18, 20, 24, 47, 53, 79, 80, 89, 100, 130
Erlebnis 48, 50, 51, 54, 60, 73, 104, 131, 132
Erscheinungsform 26, 28, 61, 62, 85, 88, 132, 133
Extraversion 4, 77

Faden 43, 76ff.

Feuchte, das 18, 131
Feuer 18, 31, 38, 43, 49, 87, 88, 116, 128, 131
Fisch 94
Flucht 17
Form 19, 41, 59, 86, 114-122, 133
Frazer, J. G. 36
Funke 11, 43
Funktion 4, 67, 74, 77, 78, 103, 110, 117, 130
Furcht 16

Gandharva 70, 75
Gāyatrī 40
Gefühl 3, 75, 129
Geist 24, 25, 26-35, 38, 61, 63, 77, 78, 90, 96, 99, 114, 116, 131, 133; —er 38, 39
Genesis 20, 55
Götter 11, 18, 20, 29, 43, 47, 68, 80, 115, 123
Güntert, H. 16, 58, 69
Günther, H. 128

Harnack, A. 4
Hauch 40, 73, 77
Hermaphrodit 16, 17
Hermetica 101
Herz 86, 89, 100, 102, 129
Hillebrandt, A. 59
Himmel 31, 38, 70
Himmelsgegend 86, 116, 133
Honig 58ff.
Hume, R. E. 20, 23, 24, 68, 98, 107, 115
Hurwitz, S. 30

Ich 5, 6, 9, 16, 22, 30, 32, 33, 45, 54, 74, 88, 96, 129
Ichbewusstsein 5, 6, 7, 15, 33, 34, 38, 52, 56, 60, 85, 88, 92, 97, 104, 106, 111, 128, 130, 131, 134
Ideen 11
Identität 15, 21, 54, 115, 118
Individuation 19, 22, 54, 71, 72, 105
individuell 13, 48, 49, 72, 89, 96, 108-113, 124, 135
Indra 32, 33, 58, 70, 80, 85, 105, 132
Innerliche, das 20, 42, 72-75, 79, 129
Instinkt 17, 19
Intellekt 4, 19, 84
Introversion 2, 3, 6, 20, 46, 60, 77, 118
Intuition 2, 3, 8, 10, 11, 28, 32, 127
Isis 18

Jahr 116, 118
Jahwe 17
Jātakam 5
Jung C. G. 3, 7, 8, 11, 13, 15, 17, 18, 19, 22, 23, 31, 32, 37, 40, 43, 45, 46, 50, 51, 54, 56, 57, 60, 63, 65, 66, 67, 72, 77, 78, 81, 87, 99, 103, 125, 126, 127, 131, 134
Jung, Emma 54

Kauṣītaki-Upaniṣad 28, 69, 94, 99, 120, 121
Kleid 101
Konkretisierung 62
Konzentration 51
Kopf 83
Koran 103
Körper 41, 61, 63, 69, 99, 105, 114-122
Kosmos 10, 17, 37, 40, 60, 64, 80, 82, 87, 112, 119, 127, 133

Lebendige, das 63
Lebenshauche 28, 38, 43, 68, 99, 102, 112, 115
Leere, das 17, 37, 70
Leeuw, G. van der 38
Leib 10, 13, 31, 32, 41, 78ff., 85, 86, 97, 99, 106, 110, 112, 114-122, 133
Leiden 34, 81, 134
Leisegang, H. 18
Lenker, innere 76ff., 128, 133
Libido 22, 64
Licht 10, 88, 132; —form 31, 32, 34
Liebe 45ff.
Lucianus 84
Luminosität 9, 12, 29, 32, 33, 34, 51, 56, 128, 130

Maṇḍala 37, 69, 87, 133
Manifestation 20, 51
Manifeste, das 28-31
Märchen 11
Materialisation 91
Materie 17, 23, 41, 63, 64, 65, 120, 133, 134
Matriarchat 30
Māyā 5, 35, 59, 81, 97
Meditation 3, 9, 46, 47, 50, 104
Meer 70
Menschen 13, 14, 21, 22, 26, 29, 39, 45, 62, 64, 80, 89, 108-113, 127, 128
Mercurius 13, 37
Mitte 38, 43
Monas 11, 55
Mond 10, 32, 34, 38, 88

Müller, F. Max 20, 23, 24, 68, 115
Mutter 30
Mystik 45, 68
Mythe 11, 30

Nabe 36, 68, 118
Nachkommenschaft 24, 30
Name 19, 41
Negation 57, 103, 104, 129, 131
Neumondsnacht 36
Nirvāṇa 96, 104

Objekt 3, 8, 15, 19, 22, 55, 74, 77, 86
Oldenberg, H. 75
Oltramare, P. 46
Opfer 18, 29, 40, 59, 70, 75, 76, 87, 114-119
Osiris 18, 33, 84
Ozean 49

Paracelsus 22, 66, 103
Paradies 91, 92
Parikṣit 70
Parmenides 5
Pauli, W. 63
Paulus 54
Persönlichkeit 5
Phanes 15, 16
Philosophie 2, 3, 9, 127
Physik 63
Plato 6, 11, 16, 17, 55
Prajāpati 24, 25, 35, 105, 118, 120
Prāṇa 28, 40, 77, 86, 115, 116, 123
Primitive 7, 9, 13, 36, 65, 92
Projektion 45, 91, 125, 127
Pronomen reflexivum 13, 123-124
Psyche 50, 62, 63, 65, 72, 96, 99, 114, 119, 120, 126, 127, 131, 134
Psychologie 9, 12, 13, 14, 63, 127
Puech, H. C. 19
Puruṣa 14, 15, 16, 27, 36, 43, 60-69, 79, 82-83, 85-107, 121, 132

Quaternio 31

Rad 37, 69
Rāmānuja 54, 79, 96
Raum 17, 37, 66, 70, 127, 128, 130; — im Ātman 119; — im Herzen 43, 66, 119
Rede 24, 26-35, 38, 116, 117
Ṛgveda 14, 15, 16, 21, 24, 33, 58, 59, 60, 62, 69, 75, 76, 77, 92, 97, 115
Rhys-Davids, Mrs. 37
Rohde, E. 38
Ross 70, 114-119
Rudra 112
Ruhe 92, 93, 106-107, 128, 129

Śakti 17
Salz 51
Samādhi 7, 8, 60, 98
Samen 18, 62, 80, 116
Saṁsāra 5
Śaṅkara 10, 54, 85, 96
Śatapatha-Brāhmaṇa 24, 36, 59, 87, 88, 118
Satori 51, 60, 73
Schatten 15, 34, 134
Schlaf 90-98, 106
Schöpfung 14-26, 60, 62, 69, 114-119, 125, 129, 131
Scintilla 11
Seele 2, 12, 45, 48, 54, 57, 64, 69, 77, 96, 100, 128
Seelenwanderung 52
Sehen 15, 74, 86
Selbst: passim
Senart, E. 20, 23, 24, 68, 72, 107, 115
Seth 34
Śiva 113
Soma 18, 19
Sonne 10, 31, 34, 38, 88, 90, 116
Spinne 43, 128
Spiritismus 63
Stände 21, 47
statisch 32
Sterben 38, 98-103, 112, 113
Stimme 88
Subjekt 8, 9, 15, 22, 56, 77
Sublimation 15
Sūrya 34
Suzuki, D. T. 50, 51
Śvetāśvatara-Upaniṣad 27, 92
Symbol 7, 10, 11, 12, 13, 28, 31, 33, 34, 37, 47, 48, 61, 62, 71, 76, 79, 87, 89, 97, 126, 132
Synchronizität 63, 127

Tao-Te-King 37
Thomas 22
Tiere 17
Tod 115-119
Ton 48, 128
Totalität 16, 19, 44, 61, 62, 71, 119, 126
Trance 34, 91
transzendente Funktion 40, 72, 76

Traum 11, 63, 78, 91, 93, 106
Triade 27, 31, 41, 133

Übel 15, 90, 93, 134
Unbewusste, das: passim; kollektive — 17, 28, 29, 99, 125
Unendliche, das 27
Unendlichkeit 117
Unerkannte, das 31
Unerkennbare, das 28-31
Unsterbliche, das 42, 62, 126, 133
Unsterblichkeit 55, 57, 69
Urbild 11, 15
Urmensch 15, 16, 60, 61, 131
Urwesen 15, 16, 76, 117, 132

vag 2, 7, 10, 12, 34, 49, 52, 57, 125
Vater 25-26, 30
Veda 21, 29, 49
Vedānta 11, 54, 95, 129, 130
Vereinigungsort 49, 51, 132
Verlangen 75, 129
Vermittler 18, 28-31, 40, 74, 132
Verwirklichung 14, 30, 79, 114-122, 133
Virāj 85
Vision 11, 47, 93
Vogel 69, 100

Wagen 99
Wakan Tanka 55
Wasser 32, 33, 38, 115
Welt 4, 14, 15, 17, 21, 22, 23, 28, 37, 42, 43, 47, 62, 64, 68, 70, 75, 76, 86, 87, 89, 90, 95, 103, 132, 134
Weltall 70, 114, 119, 129, 133
Weltei 16
Weltseele 17
Werk 24, 41, 88, 100
Wesen 16, 22, 39, 43, 47, 52, 58ff., 76, 79
Wiedergeburt 5, 18
Wind 28, 40, 70, 76ff., 116, 130
Wirklichkeit 3, 12, 29, 41, 44, 47, 72, 95, 126, 128, 134
Wirkung 40, 72, 76, 78, 80, 129
Wonne 12, 91, 92, 93, 95, 96, 98, 106, 127, 129, 134
Wunsch 22; —los 93, 95, 102, 129, 134

Yājñavalkya 6, 45ff., 70ff., 85ff.
Yama 16, 75
Ymir 15
Yogin 7, 9, 61, 91, 92, 96, 98

Zeit 4, 5, 36, 37, 51, 116, 118, 127
Zen 50, 52, 60, 73
Zentrum 43, 45, 49, 61, 72, 96, 104, 126, 128, 129, 132
Zerstückelung 16, 18, 60, 83
Zimmer, H. 6, 38, 51
Zosimos 18, 87
Zweiheit 14, 16, 57, 97

AUSSPRACHE

In indischen Wörtern spreche man *c* wie *tsch*, *j* wie *dsch*, *ṣ* und *ś* wie *sch*, *y* wie *j*.



